НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 6, 2007 (309)
листопад–грудень

№ 6
2007

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

У журналі
CONTENT

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

Індекс 74328

Із зарубіжної етнології
From foreign ethnology

З експедиційних матеріалів
From the materials of expedition

Трагічні сторінки історії України
Tragic pages of the Ukrainian history

На першій сторінці обкладинки: світлина із архіву Івана Гончара «Друзі й учні Марка Примака (слухачі хліборобських курсів)». Фото Малкіна, м. Ніжин. *МІГ КН № 12740*

Редакція висловлює подяку дирекції Українського центру народної культури "Музей Івана Гончара" за надану можливість публікації світлини.

Адреса редакції:

Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 279-45-22
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 ВІД 25.05.94

Підп. до друку 25.11.2007
Формат 210 × 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 800 прим.

ТИПОЛОГІЯ КУПАЛЬСЬКОЇ ПІСНІ «ГЕЙ, ОКО ЛАДА»

Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ

Більшість магічних текстів після християнізації Руси-України поступово була втрачена разом з язичницькими віруваннями і заміщена побутово-ігровою тематикою. Так само й Купайло із центрального язичницького дійства, пов'язаного з культом богів Неба і Сонця, перетворилося на молодіжну розвагу.

Однак і у вигляді осколків колишніх сакральних ритуалів календарна обрядовість залишається глибоким і цінним прихистком космогонічних поглядів та вірувань наших далеких пращурів. Але вона не єдине джерело усної історичної пам'яті. Аналогічно в дитячому фольклорі збереглися прикмети (зараз вже десакралізовані) колишнього магічного змісту. К. Квітка про дитячі рецитації до сонця, дощу (що поширюється і на календарні пісні) писав:

«*Такі інвокації, широко розпросторені у європейських народів, здебільшого опустилися до рівня дитячих забав, але давніше були всенародньою культовою одправою, що мала серйозне магичне значіння. Більшість примітивних співів нинішніх «натуральних» народів служать магичними засобами, щоб накликати щастя на ловах і війні, дощ, урожай і т.п., отже, коли взяти на увагу, що найбільш придатний спосіб до пізнання (хоч би приблизного і здогадового) перших стадій розвитку музики у наших предків — то є студіювання нинішніх наших примітивів в зв'язку з музикою народів, що стоять на найнижчих ступенях, то значіння таких досі ігнорованих музичних документів, як цього роді дитячі рецитації, стає ясне*»[1].

Ця преамбула підводить до нинішнього предмета дослідження.

Не лише сучасній людині текст пісні «Гей, око Лада»[2] здасться не дуже зрозумілим, але, певно, це можна було б сказати і про людей, що жили у XVI–XVII ст. (не виключено, що й раніше). Не кажучи вже про імена Лада, Леле, Перун або вирази «око Ладове», «Леле Ладове», «Ладове свято». Текст подається за рукописом, лиш додано нумерацію рядків:

1. *Гей, око Лада.*
Леле Ладове,
3. *Гей, око Ладове,*
Ніч пропадає,
5. *Бо око Лада*
З води виходить,
7. *Ладове свято*
Нам приносить.
9. *Гей, Ладо!*
А ти, Перуне,
11. *Отче над Ладом,*
Гей, Перуне,
13. *Дай дочекати*
Ладе купала.
15. *Гей, купала!*
А кум і кума —
17. *У нашу хату.*
Гей, кум і кума,
19. *Солод ситити,*
Медок хмелити.
21. *Гей, кум і куме,*
Щоби і внукам
23. *То пам'ятати,*
Гей, кум і кума!..

Окремо слід звернути увагу на таку важливу прикмету, як перенасиченість тексту *спонукальною модальністю*: «Гей, око, Лада», «Гей, Ладо», «А ти, Перуне», «Дай зачекати», «Гей, купала» тощо. Цей текст, винятковий за численністю язичницьких символів, дивом дійшов з давніх віків до наших днів. Можна припускати давність його модальної й символічної образності у 700–1000 років і більше. Шкода, що не було зафіксовано наспів цієї купальської пісні. Але навіть наявний текст (дефектний у деталях) викликає історичний

інтерес і є достатньою базою для постановки ряду дослідницьких завдань.

Два з них будуть головними. Перше — це реконструкція ***строфіки*** тексту. І друге — встановлення ***ритмоструктурного типу*** купальської мелодії, з якою цей текст міг співатися.

Чим глибше етномузикологія пізнає народну творчість, тим менше залишається підстав дивуватися, що слов'янська народна творчість та інші, примітивніші культури зберігають лексичні, ритмічні, модальні та синтаксичні ознаки *архаїчного мислення*. До цього спадку «гуманітарної археології» належать також односкладні речення, вербоїди (яскравий приклад — інкорпоруючі мови індіанських племен Америки), повтори та ритміко-текстові «заповнення» форми (імітативна, асемантична, ритмокомпенсуюча функція), різноманітні вигуки.

Якщо взяти до уваги первісну, вербально-кінетичну мову, насичену спонукальною модальністю, з розмитими (а точніше, ще не сформованими) обрисами типів речень, плюс до цього *діалогізм* мовленя, — то слід замислитися, як усі ці явища усна пам'ять *транспортує* крізь тисячоліття і навіть — десятки тисяч років. Загадка збереження духовної інформації ще від палеоліту має пояснення: так звана «первісна» людина виробила цілий арсенал логічних фігур, що забезпечують надійніше збереження культурних досягнень, аніж письмо й малювання. При переході на матеріально-знакову систему пам'яті «цивілізована» людина увільнилася від необхідності дотримуватися досконало розробленої мнемоніки палеолітично-неолітичної доби. І розпочалося *переписування історії*.

Сучасні культурологи і навіть деякі фольклористи іноді ставляться до архаїчних культур, як до цілком нібито доступних сучасній свідомості, лише якісно «зменшених» (*примітивних* з євроцентристського погляду). Так би мовити, все це «дитинство» людства — і античність, і тим більше палеоліт. Але поруч з цим загальновизнано, що антропогенні здобутки «первісного» суспільства — розвиток мислення, мови, мистецтва, окультурення рослин, одомашнення тварин, — цивілізована людина повторити не в змозі. Аналогічно ми зупиняємося перед таємницями, які заховані у звичаях, обрядах, фольклорних текстах і мелодіях.

Наукове пізнання розпочинається з класифікації досліджуваних матеріалів. Перший крок до з'ясування типології пісні «Гей, око Лада» слід зробити через поділ купальського пісенного масиву на основні групи. Підставою слід обрати *міру* збереження у піснях *власне купальської* «формульності».

Перша група — *респонсорно-діалогічні* пісні. Їх слід віднести до найбільш показових для святкування язичницьких Купалій. Саме ці пісні *структурно* усоблюють формульну емблематику купальських свят і донесли до наших днів питомі ознаки ритуально-купальського діалогізму.

Друга група — пісенні типи, *тотожні з «Маланкою»*[3]. Поширений ритм ♫♩♩♪|♪♩♪♩., віршова структура (5+4). (Між іншим, ця спільність типів варта окремого дослідження).

До третьої групи належать усі інші, — як правило, пізнішого походження, власне ігрові. Вони не завжди мають типологічні ознаки Купайла і вважаються такими *функційно* (бо виконуються на Купайла). Однак не виключено, що їх предтечею були *позаритуальні ігрові пісні*, які виконувалися в доісторичні часи після завершення магічно-ритуальних дійств на Лисих і Собіткових горах.

Отже, завдання типологічної ідентифікації полягає в тому, щоб знайти аргументи на користь того, до якої із цих трьох груп можна віднести пісенний текст «Гей, око Лада». А вже в залежності від цього вирішуватиметься й визначення строфіки цього тексту, записаного без мелодії.

Текст пісні «Гей, око Лада» — це лише пізня, далека від живої язичницької дійсності трансформа. Однак у тексті, не дивлячись на втрати, можна віднайти ознаки типової, «формульної» строфи. Аналіз доводить, що текст вказує на кілька споріднених різновидів основного **купальського типу**. Вони мають прикмети *респонсорного* виконання — озна-

ки *діалогізму*. В традиції останніх двох-трьох століть респонсія у купальських піснях звичайно обмежується першою строфою і виглядає як «**заспів-соло — гурт**». З другої строфи, як правило, усі зазначені складники форми співаються усім гуртом, хоча трапляється повернення до далогізму і в подальших строфах.

Язичницька ритуальна праоснова збереглася у строфовій формі: *заспів* (**З**); магічна формула *волхва* (**А**); колективно-сугестивний *поклик-приспів* (**П**) «Іване, Йвашечку!» За цими індексами найтиповіша купальська пісенна форма матиме вигляд формули **АП** ||: **З АП** :||. Вона виникла з обрядової ситуації і дозволяє реконструювати перебіг купальського дійства III–II тис. до н. е. — I тис. н. е. «Обрамлену» форму (**З АП** між знаками репризи) можна позначити абстрагованими символами як **АБА**[1], де **А** — варійована формула заспіву-приспіву «На Йвана, Купайла» (тощо).

У язичництві ця форма постала як *діалог* «волхва» і «роду». Якщо умовно скористатися цією термінологічною «парою», то перший різновид купальських пісень (беручи до уваги взаємне розташування «роду» і «волхва»), що розпочинається з *заспіву—приспіву*[4], слід визначити як послідовність »**рід — волхв — рід**»[5] (приклад № 1). Заспів-приспів А за умов обрядово-магічної регламентації колись мав виконуватися родом (племенем). У фольклорі така фактура (у вигляді респонсії-перегуку соліста і гурту) рідко витримується від початку до кінця співу. Але беззаперечним свідченням саме такого виконання за віків живої магічної традиції є обрамовуючий заспів-приспів «Купала на Йвана» (приклад № 1, такти 1–2, 5–6). Він був незмінний (скоріш за все, це було згадування зовсім *не* «Купайла»), його функція *юридична і сакральна* — схвалення родом звертань волхва до богів Неба і Сонця. Зміст магічного ритуалу, зафіксований у будові музичної строфи, і дійшов до наших днів у такій ясності, що декодування язичницького діалогізму «рід—волхв—рід» не викликає сумнівів[6]:

Купала на Йвана!
Купався Йван да й у воду впав.
Купала на Йвана!

Другий різновид того ж пісенного типу розпочинається сольним заспівом. Його можна охарактеризувати як послідовність «**волхв — рід**»[7]. Перша строфа у символах виглядає як складена з **А** (двосегментного музично-віршового рядка) та **П** (приспіву) або в абстрагованих символах **БА** (бо перший різновид було позначено як **АБА**[1]). Але з другої строфи у переважній частині випадків встановлюється тип, аналогічний першому різновиду, тобто **АБА**[1].

1. *Де купався Іван, доведеться й нам.*
   Приспів: *Іване, Йвашеч*[*ку*]!
2. ***Заспів***: *Іване, Йвашечку!*
   Через наше село піч везено.
   Приспів: *Іване, Йвашеч*[*ку*]!
3. ***Заспів***: *Іване, Йвашечку!*
   Ой у тій печі три деркачі.
   Приспів: *Іване, Йвашеч*[*ку*]!
4. ***Заспів***: *Іване, Йвашечку!*
   Що той перший деркач —
   то ж [*Яким*]*—солдат.*
   Приспів: *Іване, Йвашеч*[*ку*]![8] (тощо).

Різновиди належать до одного пісенного типу. Відмінність лише у наявності або відсутності початкового заспіву на зразок «Купала на Йвана!» (порівн. приклади 1 та 2). Не виключено, що вони обидва побутували тисячу років тому на Лисих (купальських, собіткових) горах. Дуже вірогідний для умов язичницького діалогізму варіант «волхв—рід» (приклад 2, форма **БА**) — як той, що розпочинає *духовний провідник* (волхв). У сучасних умовах ку-

2. ♩ = 54 Solo — Coro — Solo — Coro *poco, ac-ce-le-ran-do*

1.Де ку-пав-ся І-ван, до-ве-деть-ся й нам. І-ва-не, Йва-теч[ку]! 2-10.І-ва-не, Йва-теч-ку! Че-рез на-ше се-ло піч ве-зе-но. І-ва-не, Йва-теч[ку]!

пальських ігор його функції перебрав на себе *заспівувач-соліст* (солістка). Однак різновид «рід — волхв — рід» (приклад 1, форма **АБА¹**) також міг вживатися — як громадське ініціювання початку магічного дійства.

Цей основний купальський пісенний тип має ще й інші, але споріднені різновиди. Їх сумарний аналіз дозволяє висунути обґрунтовану гіпотезу відносно типології пісні «Гей, око Лада» та її строфіки.

Поширеним в народній традиції є третій різновид **БА** — без наступного переходу «вглиб строф» до форми **АБА¹**. Забігаючи дещо наперед, скажу, що саме він є особливо вагомим для строфічної реконструкції пісні «Гей, око Лада»[9]:

Да купався Йван, да й у воду впав.
Купала на Йвана.

Але перед тим, як висловлену думку ствердити остаточно, слід провести один дослід. Коли розбивати текст «Гей, око Лада» на дворядкові строфи, як вони показані у прикладові № 3, виникає неясність стосовно 4–8 рядків (за нумерацією на початку статті). Необхідно з'ясувати, чи це дефект співу (або запису), чи, можливо, тут маємо справу з *розширенням форми*.

Зрозуміло, зміст язичницького тексту (особливо тексту «волхва») був інший, ніж теперішній. Слід також мати на увазі, що магічний спів супроводився рухами — і не лише «танцювальними па» чи хороводними кроками, як це спостерігається в сучасній традиції фольклорного виконавства. Ті рухи мали бути *частиною обрядового діалогу* — вони доповнювали, коментували помисли, слова, магічні формули. Без такого *кінетичного доповнення* зміст тексту та магічної дії залишається багато в чому загадковим. А ще була атрибутика, маски, жертвоприношення і багато іншого, про що можна тільки здогадуватися.

Ми, таким чином, зараз маємо справу і в пісні «Гей, око Лада», і в інших обрядових язичницьких піснях далеко *не з тим*, чим вони були у добу їх виникнення та реального магічного буття. Що в тексті пісні «Гей, око Лада» не породжує сумнівів, так це чудова, дивом збережена *перенасиченість спонукальною модальністю*. Вже одне це засвідчує давність тексту (насамперед його *синтаксичної структури*), вказує на зв'язки з епохою ревне-язичницького діалогізму, не втрачені й за тисячу років, з магічним дійством і чаклуванням.

До розгляду візьмемо кілька записів. Об'єднавчими ознаками буде *тема зачину* «Купався Іван та у воду впав» і *форма з приспівом* «Купала на Йвана» (зразки із *заспівом*, який є альтернативним, не мають для завдань аналізу суттєвого значення)[10].

3.

Да ку-пав-ся Йван, да й у во-ду впав. Ку-па-ла на Йва-на.

4. ♩= 106 Не дуже швидко

Ой ку-пав - ся Де-нис та й на гіл - ці по-вис. Ку - па - ла! На ку-па-ла хліб пек-ла,

на Пет-ра я ви-би-ра-ла, На на-шій ву-ли-ці Ку-па(ла)!

1. *Ой купався Денис та й на гілці повис.*
Купала!
2. *На купала хліб пекла,*
На Петра я вибирала,
На нашій вулиці
Купал(*а*)!

У цьому записі наче «порушено» форму. Співала у 1965 році жінка 1905 року народження, запис зроблено у Сумах. Шкода, що бракує довідки: як довго співачка жила у великому місті, коли залишила село, коли вивчила цю пісню і чи брала сама замолоду участь в Купаліях. Поставлені запитання показують, як важливо зазначати якнайповніший паспорт та біографічні відомості. У пісні скорочено типовий приспів (зразка «На Йвана, Купайла») до одного слова «*Купала*», а в кінці це слово «включене» у віршово-музичний сегмент «На нашій вулиці *Купала*». Так, як його розташовано у щойно поданому віршовому тексті, воно набуває значення «приспіву», хоч за змістом продовжує думку останнього вірша. У пісні є одна важлива для подальшого аналізу деталь. Це — поява *трьох рядків* замість попередніх (в експозиції) *двох*. Тобто, у 2-й строфі використовується прийом *серіації* (повторення), при цьому серіюється не цілий 2-сегментний рядок, а автономні коротші *сегменти*. Отже, цей приклад засвідчує, що *розширення* форми не чуже купальським пісням. Наступний приклад № 5 підтверджує можливість такої видозміни форми[11].

1. *Та купався Йван, да у воду впав.*
2. *Я його не пхала, він сам упав.*
3. *На Петра хліб пекла,*
На Полупетра продавала,
А на Спаса купувала.

Можна небезпідставно припускати, що пісня № 5, як доводять варіанти з зачином «Та купався Йван да у воду впав» (тощо), є «*ліризованою*» версією типової купальської *респонсорної*[12] форми, про яку йшлося вище. У пісні № 5 було *випущено приспів* зразка «Купала на Йвана». Модель протоваріанта можна відтворити:

1. *Та купався Йван, да у воду впав.*
[***Купала на Йвана!***]
2. *Я його не пхала, він сам упав.*
[***Купала на Йвана!***]
3. *На Петра хліб пекла,*
На Полупетра продавала,
А на Спаса купувала.
[***Купала на Йвана!***]

У такій моделі стає очевидною типова респонсорно-діалогічна форма, яка й послужила мнемонічним прототипом цієї «ліризованої»

5. Allegro

Та ку-пав - ся Йван, да у во - ду впав, Я йо-го не пха-ла, він сам у-пав. На Пет - ра

хліб пек - ла, На По-лу - пет-ра про-да - ва-ла, А на Спа-са ку-пу - ва - ла.

6. ♪ = 156 Рухливо

Ку-пав-ся І-ван та й у во-ду впав. Ку-па-ла на Йва-на! І-шли ді-воч-ки по я-гі-доч-ки,

А мо-ло-ди-ці по по-лу-ни-ці. Скрізь во-да та ле-лі-я,

А на мо-рі хви-ля-б ми-ля. Ку-па-ла на Йва-на!

пісні. У такій реставрованій версії-моделі унаочнюється «розширена» строфа з *додатковим рядком* — як і в прикладі № 3. Отже, у пісні № 5 знов-таки вжито *серіацію*. Згадані логічні фігури належать до широко вживаних ресурсів формотворення календарних пісень.

Нарешті, ще приклад — «симбіоз» купальської типу **3 АП (=АБА¹)** із логічною фігурою *класифікації*, яка здійснена у вигляді відомої музичної форми *пара періодичностей*[13].

1. *Купався Іван та й у воду впав.*
   Купала на Йвана!
2. *Ішли дівочки по ягідочки,*
   А молодиці по полуниці.
   Скрізь вода та лелія,
   А на морі хвиля — б миля.
   Купала на Йвана!

Отже, якщо у прикладі № 5 відбулося «зняття» заспіву-приспіву в основному пісенному типі купальської, то у пісні № 6 утворено вже окремий *підтип*. Характерна його особливість — поєднання купальської форми **АП** та *серіації з класифікацією*. За допомогою останньої як *логічної фігури* утворено у 2-й строфі *пару періодичностей* (1-й *клас* поспівок такти 5—8, другий — такти 9—10. Кожна поспівка серіюється, повторюється двічі). Пара періодичностей (в буквальному, але частіше варійованому вигляді) досить часто вживається в ігрових веснянках[14] та російських карагодних. Але домінуючою, жанрово-типологічною у пісні № 6 є *респонсорна купальська строфа*. Друга, *розширена* строфа, належить до співочої версії з «додатковими» рядками (як відповідно 3-я у № 5 і 2 а у №№ 4, 6).

Тепер за аналогією можна стверджувати, що той самий прийом *розширення—серіації* спостерігаємо у 2-й строфі тексту пісні «Гей, око Ладове» (див. нижче варіант строфіки, де вірші згруповано у 7 «куплетів»).

Порівняльний аналіз тексту пісні «Гей, око Лада» із поданими вище різновидами купальських пісень діалогічної структури дає підстави для реконструкції *2-рядкової строфіки*:

1. *Гей, око Лада, Леле Ладове!*
   Гей, око Ладове!
2. ***Ніч пропадає,***
   Бо око Лада
   З води виходить,
   Ладове свято
   Нам приносить.
   Гей, Ладо!
3. *А ти, Перуне, отче над Ладом!*
   Гей, Перуне!
4. *Дай дочекати Ладе купала.*
   Гей, купала!
5. *А кум і кума — у нашу хату.*
   Гей, кум і кума!
6. *Солод ситити, медок хмелити.*
   Гей, кум і куме!
7. *Щоби і внукам то пам'ятати.*
   Гей, кум і кума!

Строфи 1, 3—7 вписуються у форму поданого вище наспіву № 6. 2-а строфа так само,

як показано, не становить винятку і вписується в типологію строфіки. Рядки 2-ї строфи співалися під варіантно-повторюваний мелодико-ритмічний зворот.

Проведене дослідження дозволяє говорити про два досягнутих результати: *перший* — що текст пісні «Гей, око Ладове» виконувався під респонсорно-купальський наспів будови **БА**; *другий* — було продемонстровано можливість застосування сучасних музично-етнологічних методів для *критики, типології і текстології текстів*, записаних без мелодій і з дефектами «задиктовування».

Можна ризикнути піти й далі: створити доказову *модель ритмічної форми*, у яку вкладався б наспів пісні «Гей, око Ладове». Значною мірою це доступно вже зараз. Подана трохи вище версія строфіки тексту «Гей, око Лада» без проблем вписується у ритміку музичного прикладу № 6.

Можна піти іще далі: *створити гіпотетичну модель* ***наспіву***. Але це вже завдання майбутньої *кібернетичної етномузикології*, коли у пам'ять комп'ютера буде внесено весь (чи майже увесь) масив мелодій і текстів українського фольклору та будуть удосконалені програми автоматизованого аналізу фольклорних текстів, піонером створення яких свого часу виступив Володимир Гошовський[15].

[1] *Квітка К.* Українські народні мелодії. — К., 1922. — С. 8. Там же у виносці Квітка посилається на працю: *Hornbostel E. Musik der Naturvölker*, *дотичну до теми*.

[2] Записала у серпні 1959 р. Л. Вороніна в с. Ясені Рожнятівського р-ну на Станіславщині від селянина Левицького, 65 р. Рукоп. фонди ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 264, арк. 44–45. Надрук. у зб.: «Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року» / Упоряд. О. Дей, А. Гуменюк. — К., 1963. — С. 35, примітна с. 622. В публікації є окремі неточності (у рядках 21 та 24 введено кличну форму, відсутню у рукопису, неповний паспорт).

[3] Див.: *Квітка К.* Українські народні мелодії. Збірник. — № 115(78), 117(76). Пор. там же з маланковими: №№ 258(195), 259(695).

[4] Текст на зразок «Купала на Йвана» тощо виступає в обох функціях і дає так званий «обрамлений» вид строфи.

[5] Див. зразки: *Квітка К.* Українські народні мелодії. Збірник / Упоряд. та відредагував А. Іваницький. — К., 2005. — Ч. 1. — №№ 119(647), 120(82); Пісні Сумщини / Фольклорні записи В. В. Дубравіна. — К., 1989. — С. 171, 174, 175, 176 (перша на сторінці «Купала на Йвана») та ін.

[6] *Квітка К.* Українські народні мелодії. — Ч. 1. — № 119(647). Зап. 1919 р. від Орини Довганюк, 50 р. с. Миколаївка Путивльського пов. Курської губ.

[7] Див. зразки: Пісні Сумщини. — С. 166, 167, 177, 178, 179 та ін. численні джерела.

[8] Записав О. А. Правдюк у 1959 р. в с. Сулимівка Баришівського р-ну Київської обл. від Галини Василівни Приходько та Наталі Корніївни Гордієнко, пенсійного віку. Фонди ІМФЕ, 14–10/694. Транскрибував А. Іваницький.

[9] Матеріали до української етнології. — Л., 1918. — Т. 28. — С. 139.

[10] Пісні Сумщини. — С. 179. Після другого рядка мною поставлено крапку. Останнє слово «купала» винесено в окремий рядок і вжито знак оклику.

[11] *Квітка К.* Українські народні мелодії. Збірник. — № 122(646). Пісня з Трипілля під Києвом.

[12] Докладніше про логічні й формотворчі фігури див. у роботі: *Іваницький А.* Основи логіки музичної форми (проблеми походження музики). — К., 2003. **Респонсорність** — с. 10, 33, 37, 120 та ін.; **серіація, класифікація** — с. 48–51.

[13] Пісні Сумщини, с. 167.

[14] **Пара періодичностей**: Пісні Сумщини. Записи Дубравіна В. В. — К., 1989. — С. 147, 149 (без точної мелодичної повторності); Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд. О. Дей, А. Гуменюк. — К., 1963, нотний додаток №№ 21, 25; *Квітка К.* Українські народні мелодії. Збірник. — К., 2005, Ч. 1. — №№ 22(2), 102(5), 103(6); *Смоляк О.* Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури. — Тернопіль, 2001. — Ч. 2. — №№ 23, 145, 253, 410. **Серіація**: Пісні Сумщини, с. 153–154, 159; Ігри та пісні, №№ 1, 2, 24, 27, 25-а; *Квітка К.* Українські народні мелодії. — Ч. 1. — №№ 10(7), 326(16). **Серіація з класифікацією**: Ігри та пісні, №№ 3, 4, 17, 23; *Квітка К.* Українські народні мелодії. — Ч. 1. — № 17(8); *Смоляк О.*, №№ 255–257 та ін.

[15] Первый Всесоюзный семинар по машинным аспектам алгоритмического анализа музыкальных текстов / Сост., общ. ред. и предисл. В. Гошовского. — Ереван, 1977; *Гошовский В.* Горани. К типологии армянской песни (Опыт исследования с помощью ЭВМ). — Ереван, 1983; *Алекперова А., Гошовский В.* Знаки общности в мелодике кочари. Сравнительный семиологический анализ с помощью ЭВМ. — Баку, 1986.

The author of the article analyses Kupalo song and by the example of individually taken passages represents its origin and typological identification.

УКРАЇНСЬКА ШЛЯХТА МІЖ ПОЛЬСЬКИМ ТА УКРАЇНСЬКИМ ЕТНОСАМИ

Василь БАЛУШОК

Українська шляхта, як особлива етносоціальна група, постійно існувала фактично на українсько-польському етнічному порубіжжі, незважаючи на те, що вона необов'язково поселялася на власне географічному прикордонні України. Річ у тім, що в умовах відсутності власної державності соціальна верхівка українського народу втягувалася в державно-політичні процеси тих державних організмів, до складу яких входила Україна, а також зазнавала культурного впливу нобілітету цих держав. Вона в ці періоди існувала на межі двох етнічних і культурних полів — українського та іноетнічного. Це стосується у першу чергу саме шляхти. Власне навіть утворення в Україні шляхти як осібної соціальної групи, з її специфічними становими особливостями та привілеями пов'язане із входженням нашої країни до складу Польщі 1569 р. Український нобілітет зазнав тоді особливо значної реорганізації на засадах традицій іноетнічної (а саме, польської) державності[1].

Усі шляхтичі Речі Посполитої, будучи тією чи іншою мірою задіяними в політичних процесах, виступали членами «шляхетської нації», «за нацією» вважали себе поляками (*natione Polonus*) і лише «родом» (*gente*) були українцями[2], литовцями, білорусами («литвинами») чи власне поляками[3]. Це зумовило, по-перше, тісну пов'язаність поліетнічної шляхетської верстви Речі Посполитої саме з Польщею та її політичною системою і, по-друге, забезпечило домінуюче становище у складі цієї верстви поляків та польської культури. Як наслідок, українська шляхта перетворилася на порубіжну в етнічному плані соціальну групу й стала зазнавати полонізації. Означена ситуація надалі підсилювалася тим, що східний кордон Польщі, що проходив по українських теренах, в силу історичних обставин неодноразово переміщувався то з заходу на схід, то зі сходу на захід. У результаті українська шляхта фактично існувала на етнічному порубіжжі. Адже потрапляючи до складу Польщі, вона неодмінно зазнавала полонізації, а опиняючися в складі Гетьманщини як автономної частини Росії чи пізніше безпосередньо Росії — деполонізувалася.

Першим опинився в означеному становищі український нобілітет Галичини. Там польська шляхта й магнатерія з'явилися ще за часів Казимира Великого (друга половина XIV ст.), а за правління Ягайла в кінці XIV — перших десятиліттях XV ст. приплив її зріс. Ці іноетнічні представники панівного прошарку прибули сюди як із власне Польщі, так і з інших країн Центральної Європи (Угорщини та ін.) і зазнали тут спольщення[4]. За короля Ягайла власниками повітів стали представники польського можновладства Спитко з Мельштина, Ян з Тарнова, члени дому Ягеллонів та Пястів — Свидригайло, Федір Любартович, Земовит Мазовецький[5]. З часом чисельність польського елементу серед панівного прошарку підпольських земель України продовжувала зростати. Разом з тим у Галичині існувала і чисельна руська (українська) шляхта. Зокрема, тут здавна проживало близько 13 заможних руських шляхетських родин, що належали до гербової спільноти Корчаків, не кажучи вже про чисельну дрібну шляхту. Предки Корчаків, галицькі бояри другої половини XIV ст. зуміли здобути чи утримати з більш ранніх часів високу позицію у соціальній ієрархії Галицької Русі після завоювання її Казимиром III[6]. Корчаки (Бибельські, Перединьницькі, Сінновські-Кшечовські, Бажі та ін.), що виступали своєрідним родинним союзом кількох сімейних груп, були поєднані між собою тісними різноплановими зв'язками, «найімовірніше — не кровного спорідження чи спільного походження від одного предка по чоловічій лінії»[7].

У 30–40-х роках XV ст. чисельність етнічно руської шляхти в Галичині зменшується у зв'язку з її асиміляцією польським елементом, у чому велику роль грали тісні контакти родинного характеру з польською шляхтою. Разом із тим акультурація й асиміляція руської, у тому числі багатої й родовитої шляхти у Галичині проходила суперечливо, довго і неоднозначно. Упродовж всього XV ст. й навіть довше фіксуються подвійні імена, які передбачали подвійне хрещення, що свідчить про амбівалентність та розмитість конфесійної, а значить і етнічної ідентичності багатих нащадків галицького боярства. І все ж багатші шляхетські українські родини Галичини, як правило, поступово полонізувалися. Разом із тим тамтешня досить чисельна дрібна руська шляхта стійко зберігала свою етнічну приналежність, однією з важливих складових якої виступала православна віра, пізніше змінена на греко католицьку. Її частка, зокрема в XVI–XVII ст., була найбільша у Перемишльській землі, дещо менша в Галицькій, Львівській та Жидачівській і найменша в Сяноцькій[8]. Дрібна шляхта мало чим відрізнялася від простолюду, хоча й вельми ревно стежила за дотриманням свого шляхетства.

На підлитовських землях України в складі нобілітету до Люблінської унії майже неподільно панував український (руський) етнічний елемент. Якщо тут з'являлися представники панівного класу іноетнічного, наприклад, литовського походження, то вони, вступивши у шлюбні зв'язки з місцевою русько-українською знаттю, досить швидко злилися з тутешньою православною соціальною верхівкою. Лише тих із них, хто зберігав католицьку віру, можна дещо вирізнити у цьому середовищі, хоча у побуті та звичаях вони не так уже й сильно відрізнялися з-поміж місцевих українських зем'ян та аристократів[9]. Так само швидко асимілювалися й вихідці з тюрко-татарського середовища, яких було, судячи з усього, більше, але свою ідентичність вони теж міняли на українську через одне-два покоління[10].

Подібно складалася спочатку доля й польського етнічного елементу. До Люблінської унії 1569 р. поляки, хоч і не масово, але теж потрапляли на підлитовські українські терени. Наприклад, з Черкаської люстрації 1552 р. довідуємося, що польський шляхтич Ян Келбовський за жінкою, княжною Домонтовною, дістав маєтності на Черкащині[11]. Такі іммігранти теж у тій чи іншій мірі зазнавали асиміляції. Після унії, яка денонсувала діючу до того заборону на придбання мешканцями Польщі земель на підлитовських теренах, польська шляхта почала інтенсивніше проникати в Україну. Причому не тільки на близькі до польських волинські терени, але й Наддніпрянщину. Наприклад, зберігся документ про продаж 1571 р. київським зем'янином Дмитром Єльцем селища Серяков біля Києва польському шляхтичеві Марку Поплавському[12]. За даними Н. Яковенко, напередодні Хмельниччини близько 1/4–1/3 всього поземельного фонду тут належало полякам, але були це в першу чергу магнатські володіння. У той же час середні землеволодіння прийшлої шляхти були зовсім незначними — близько 4,4 %, а дрібні і взагалі мізерні — 1,6 % земельного фонду[13]. Тобто це свідчить, що польський елемент серед місцевої шляхти не був чисельним.

Все ж на близьких до Польщі землях України, що колись належали Литві, польський елемент у складі шляхти в другій половині XVI — першій половині XVII ст. поступово зростав. Так було, зокрема, на Волині, куди прибувало досить багато польських безземельних шляхтичів, щоб тут, при князівсько-магнатських дворах, спробувати вислужити собі краще майбутнє. Вони здебільшого одружувалися з місцевими шляхтянками русинками, особливо з удовами, які, беручи таку безземельну шляхетську «голоту» у прийми, забезпечували собі фактично домінуюче становище в родині[14]. (Українські шляхтянки в пізньосередньовічно-ранньомодерні часи за життя, виходили заміж по кілька разів, оскільки в умовах «українного» прикордоння зі Степом їх чоловіки часто гинули у війнах.)

і на перших порах, особливо до полонізації українських князів та магнатів, ці польські шляхтичі переважно асимілювалися українською шляхтою. Цьому сприяла і та обставина, що прибулі польські шляхтичі були «голотою», не маючи на українських теренах земельної власності. А осілість з діда-прадіда в певній місцевості і власний маєток дуже цінувалися в шляхетському середовищі. Польські шляхтичі, що прибували в цей час в Україну, були також «чужими» для чисельної місцевої шляхти і в етнокультурному плані, що теж мало відповідні наслідки.

Ставлення української шляхти до прийшлих шляхтичів-поляків у той період, якщо й не як до «чужих», то однозначно і не як до «своїх», проявляється в так званій «промові Мелешка», приписуваній Смоленському каштелянові, але, як відзначає М. Грушевський, «основа твору явно українська»[15]. Останнє підтверджується й тим, що автор розрізняє «литву», «литвинов» (тобто білорусів), з одного боку, і «русь» — з другого[16]. У цьому сатиричному творі автор пише про короля польського і великого князя литовського Сигізмунда І, що він «Ляхов з их хитростьми велме не любил, але Литву и нашу Русь любительно миловал!»[17] А «хитрих» поляків автор висміює таким чином: «Ты борщик — а слуга Лях за пукатую штуку мяса! Ты за фляшку — а он за другую; а коли слабо держиш, то он и ту з рук вырвет! Только пильнует: скоро з дому ты, то он моучком прыласкает ся до жонки». «Я бы мовил: час тых то Полячков з Нѣмцами повытинати, од поручника до Ради». «А коли еще Лях как жеребец ржет коло дѣвок, как дрыгант (жеребець — *В. Б.*) коло кобыл, прыйми ж к нему двох Литвинов на страж, бо и сам дѣдько не упильнует!»[18]. Ймовірно, в останньому реченні могла відобразитися зазначена вище ситуація, коли поляки-шляхтичі намагалися пристати в Україні у прийми до місцевих шляхтянок. Така ситуація, судячи з усього, сприяла українізації означених польських шляхтичів, що намагалися закріпитися серед місцевої шляхти, яка дуже неохоче приймала їх у своє середовище. І лише згодом, з акультурацією, а далі й полонізацією українських князів і магнатів, при дворах яких переважно й концентрувався польський елемент, поляки-шляхтичі перестали зазнавати асиміляції і стали не тільки зберігати свою польськість, але й поширювати її на навколишню українську шляхту.

Аж до Козацької революції 1648 р. в Україні на колишніх підлитовських землях серед шляхти, як видається, переважав місцевий етнічний елемент. А рівень полонізації української шляхти був незначним. Тож, гадаю, помиляється польська дослідниця Д. Сосновська, вважаючи Міхала Володийовського, відомого героя романів Генрика Сенкевича, «сполонізованим русином»[19]. Скоріше за все, він ще не зазнав полонізації, а «сполонізував» його автор. Усе ж, очевидно, певної полонізації українська шляхта поступово зазнавала. У першу чергу це стосується магнатів, а також тих шляхтичів-русинів, які служили при магнатсько-князівських дворах. Разом з тим уже навіть сама належність до шляхетської верстви, існування якої пов'язувалося з Польщею, вела до усвідомлення всією українською шляхтою власної причетності до польської політико-культурної сфери. Не випадково пізніше, в ході Хмельниччини, для більшості українських шляхтичів сильнішою виявилася не етнічна, а станова солідарність, яка об'єднала їх не з українськими козаками, а з польською шляхтою.

Козацька революція середини XVII ст. та наступна Руїна, що супроводжувалися змаганням за українські терени сусідніх держав, розітнули Україну навпіл, спричинили чергове переміщення польського кордону та кардинально вплинули на долю української шляхти. Історія української шляхти на Лівобережжі після Хмельниччини є на сьогодні майже недослідженою проблемою. Частина її прилучилася до козацтва. Про це свідчить той факт, що 12 % гербів козацької старшини Гетьманщини мали староукраїнське й польське (менше) походження, тобто їх власники

походили з колишньої шляхти[20]. Доля іншої частини лівобережної шляхти в Козацькій державі невідома. Можна припустити, що частина її емігрувала на Правобережжя, а якась кількість малозаможних шляхтичів при формуванні козацького стану злилася з рядовим козацтвом, яке не мало гербів.

На правобережно-західноукраїнських землях події Хмельниччини та Руїни призвели до посилення полонізації української шляхти. Велика частина її солідаризувалася з польською шляхтою уже в ході Хмельниччини. Величину цього шляхетського елементу ще належить встановити, проте, гадаємо, він становив більшість. Саме етнічно українська (руська) шляхта воювала проти повсталих козаків у складі військ Речі Посполитої. І це було закономірно, оскільки вістря удару козацького повстання спрямовувалося якраз проти шляхти, безвідносно до її етнічної приналежності. Зі шляхтою козацтво змагалося у смертельному двобої за своє «місце під сонцем» у складі державної еліти. Саме тому, наприклад, змістом звернення овруцької (української) шляхти до гродського уряду 1650 р. були протести проти козацьких «розбоїв та ґвалтів»[21]. Козаки, а також, можливо, й повстала «чернь», відбирали у шляхтичів та знищували такі важливі для них «привилегіи отъ Королей Польскихъ на грунта и именія служащіе и прочіе разные права отъ разныхъ лицъ на грунта и части именій»[22], тобто документи, що служили підставою шляхетства. Так, Овруцька гродська книга містить скаргу українських шляхтичів Меленівських (Данила, Василя, Григорія, Яна, Самуеля, Миколая та інших) з Коростенщини на дії відомого фастівського козацького полковника Семена Палія «в тому, що згадуваний звинувачений, не зважаючи на права і вольності шляхетські, ставши зі своїми励 кількомастами козаками на зимовий постій в домах власних шляхетських, кривди і розбої великі чинив»[23].

Коли ж після відступу козацьких військ та переселення козаків з родинами з Правобережної України на Лівобережжя польські власті стали вживати репресивних заходів проти всіх, хто брав участь у повстанні, то й ті з української шляхти, хто симпатизував козацтву, переважно солідаризувалася з шляхтою польською[24]. У зв'язку з означеними політичними подіями, в Речі Посполитій посилюється полоноцентризм. Річ Посполита шляхетською громадською думкою починає подаватися як край католицький, що є передмурком християнства, перебуває під захистом Бога і тому не може впасти[25]. Саме тоді виникає ситуація, стосовно якої польський дослідник кінця XIX ст. Я. Бистронь зазначає: «Шляхтич був завжди поляком, хоч би і по-польськи не розмовляв»[26].

Про акультурацію українського нобілітету, яка почалася ще до Хмельниччини, а після закінчення пов'язаних з нею подій значно посилилися, свідчить мова записів у гродських та земських книгах, в яких фіксувалися різноманітні судові справи шляхти. Як показують ці записи, до кінця XVI ст. в актових книгах найближчого до власне польських земель Волинського воєводства це майже виключно руська (староукраїнська) мова. У XVII ст. з'являються записи польською мовою, що відбувалося паралельно з появою тут усе більшої кількості поляків-шляхтичів. Так, за підрахунками Н. Яковенко, в Луцьку за 10 років (з 1611 по 1620 рр.) 91 % записів зроблено руською мовою, в той час як із 1641 по 1648 рр. цей показник знизився до 43,5 %[27]. Після Хмельниччини ж їх кількість різко зменшується. Наприклад, усі справи книг Овруцького гродського уряду за 1678—1680 роки. вже записані по-польськи, хоча початки й кінцівки ще зроблені за традицією староукраїнською мовою. У Житомирському гродському суді україномовні справи відносно послідовно фіксуються до середини XVII ст. З другої половини цього століття — рідко, а у XVIII ст. за роки 1707, 1714—1722, 1724—1740, 1753—1755 їх вже немає зовсім[28]. Українська шляхта, піддаючися полонізації й окатоличенню, очевидно, дуже слабко відчувала етнічну єдність з іншими соціальними групами українського етносу, в уся-

кому разі на вищому рівні етнічної самосвідомості, хоч у побуті зберігала численні елементи української культури і навіть мову.

Впродовж XVIII ст., коли польський кордон проходив по Дніпру, українська шляхта на Правобережжі зазнавала невпинної полонізації, хоча остаточно так і не була сполонізована. Ситуація залишалася незмінною аж до польського повстання 1830–1831 років. Потужним полонізуючим чинником стала мережа інформаційних комунікацій[29], що була на Правобережжі до повстання 1830–1831 років практично всуціль польськомовною. Система шкільництва, де отримували освіту сини українських шляхтичів, мова діловодства та офіційних установ, громадських організацій і зібрань була польською. Дещо збоку цього впливу опинилася бідна дрібна шляхта, особливо околична, діти якої не мали змоги отримувати освіту в польськомовних учбових закладах, а вона сама не брала активної участі у роботі державних і громадських установ.

Потужним чинником полонізації шляхти виступила польська та сполонізована аристократія. За спостереженнями М. Грушевського над барською околичною шляхтою середини XVIII ст. (1730–1780 роки), швидше спольщувалася та шляхетська родина, «що тягла до місцевої аристократії і тому зазнала більшого польського впливу»[30]. Як приклад можна назвати шляхту, яка проживала на Київщині в районі Білої Церкви та Фастова. Вона була, судячи з усього, пов'язана у той чи інший спосіб з маєтками графів Браницьких, що знаходилися в цьому районі. Саме тому свого часу ця шляхта зазнала досить сильної полонізації, незважаючи на те, що не всі її тамтешні роди (Блощеневичі, Добрівські, Домашевські, Збіцькі, Звірковські, Камінські, Кончаківські, Костецькі, Ліпські, Лясоти, Павловські, Пшонківські, Радзієвські, Раєвські, Скурські, Терлецькі, Тхоржевські, Хілінські, Чеховичі, Шараєвські та інші) ведуть свій початок безпосередньо з Польщі. Якраз при дворах магнатів дрібні українські шляхтичі втягавалися в польськомовну стихію та засвоювали польські звичаї і культуру. Сприяла цьому й служба у польських військах. При дворах польських та сполонізованих аристократів було багато і власне польської дрібної шляхти. Тут мовнокультурне середовище особливо сприяло полонізації української шляхти, адже домашня та маєткова обслуга магнатів, як правило, складалася з «неосілої» шляхти, тобто відірваної від своїх рідних місць. І якщо український шляхтич чи шляхетська родина потрапляли в таке середовище, вони відривалися від рідних теренів та пов'язаних з ними традицій. Разом з тим на Правобережжі відомі й цілі села чи їх частини, де проживали поселенці шляхтичі, походження яких виводиться з власне Польщі. Такі села існували, наприклад, у сьогоднішньому Макарівському, Васильківському, Фастівському, Білоцерківському та інших районах Київщини. Характерно, що жителі сусідніх сіл та сільських кутків цих колишніх переселенців-шляхтичів з Польщі, які на XX ст. зазнали в Україні значного українського впливу та змішалися з українцями (про це нижче), а сьогодні є україномовними і мають українську самосвідомість, ще й досі продовжують називати «ляхами»[31].

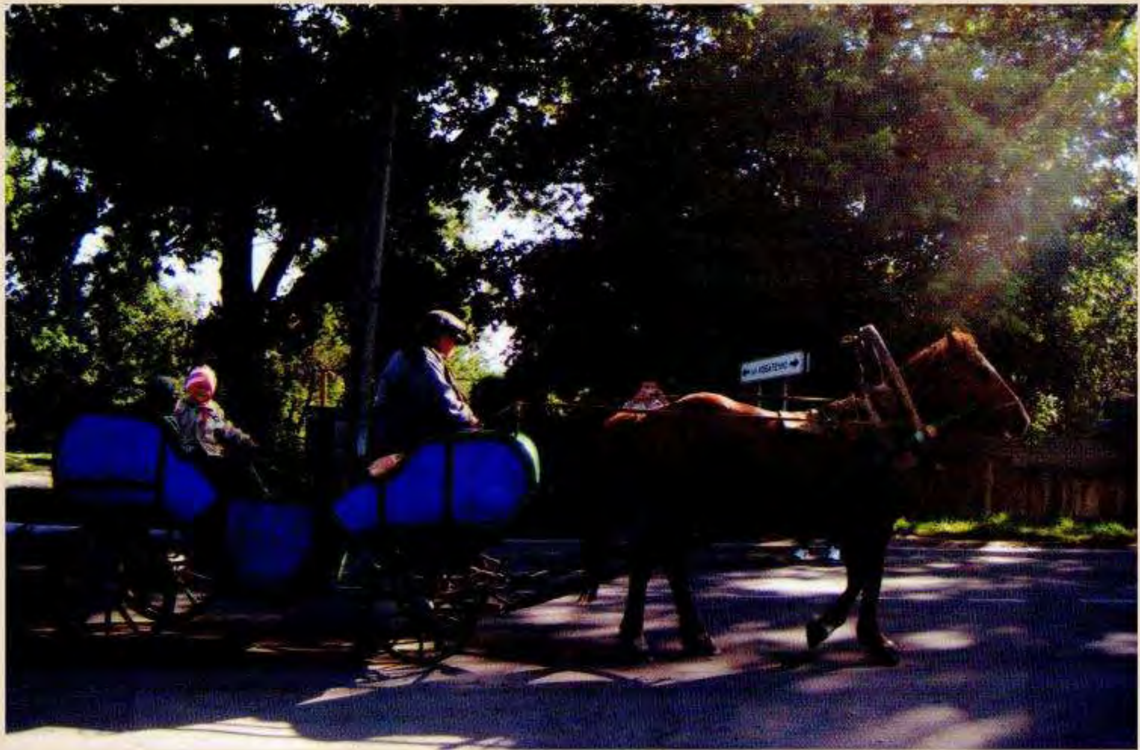
Взагалі ж походження шляхетського територіального угруповання, що сформувалося у XVIII — на початку XIX ст. на території колишнього Васильківського повіту Київщини, як і всієї шляхти, нащадки якої відомі сьогодні як колишні «поляки», на теренах Київської та Подільської губерній, насправді є досить різним. Дуже велику частину цієї шляхти і справді складали колишні іммігранти, які, втім, перебралися сюди не тільки з Польщі, але й з інших українських земель, а також з Білорусі, і, можливо з Литви. Початок цій міграції дали договір 1699 р. між Річчю Посполитою та Османською імперією, а також договори 1712 і 1713 років між Росією й Туреччиною, за якими терени Київського та Брацлавського воєводств повернулися після козацьких війн під контроль Корони Польської[32]. Пізніше на формування цього шляхетського угруповання дуже вплинула місцева територіальна мобіль-

ність шляхти, що дуже зросла з ряду причин у другій половині XVIII–XIX ст.[33] Усі первинні місця виходу означеного шляхетського загалу ще належить виявити дослідникам. Проте історикам уже вдалося вияснити це для деяких шляхетських родин. Наприклад, Білинські герба «Флінта»[34], Савинські герба «Новіна» та Барвінські прибули з Галичини, Хоецькі герба «Любіч», Пшонківські герба «Яніна», Шанявські герба «Юноша», Совицькі та Сумовські — з Польщі, а Ястшембсьекі походили з Пінського Воєводства Великого князівства Литовського (сучасна Білорусь)[35], де, як відомо, проживали етнічні українці[36]. Серед переселенців до Київщини були також українські шляхетські роди з Волині та Поділля[37]. Так, очевидно, вихідцями з Поділля є Радзієвські з с. Дідовщина біля Фастова, тому що чисельний рід під цим прізвищем у XVIII ст. заселяв с. Радзіївці біля Бару, де знаходилося їхне родове гніздо[38]. Можна припустити українське походження фастівських Лясот, оскільки цей рід згадується серед української шляхти ще в XVI ст.[39] На територію Васильківського повіту Київської губернії прибула досить чисельна група української шляхти з Заушшя на Овруччині (детально нижче). Це, зокрема, Барановські, Болсуновські, Виговські, Дідковські, Закусили, Каленські, Кобилинські, Мошковські, Недашковські, Ходаковські, Чоповські[40]. Подібною була ситуація і на землях сучасної Житомирщини, що входили колись до складу Васильківського повіту Київської губернії, де, окрім давньої місцевої околичної шляхти, проживали численні прибульці-шляхтичі з колишніх Київського, Волинського, а також Мінського воеводств. Наприклад, шляхетський рід Добровольських герба «Дембно» прибув з Кременецького повіту Волинського воєводства[41].

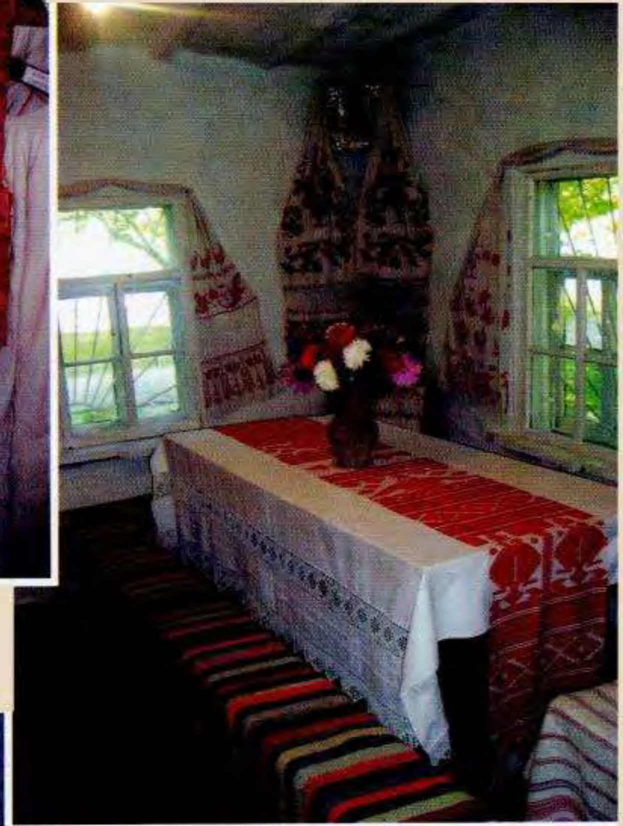
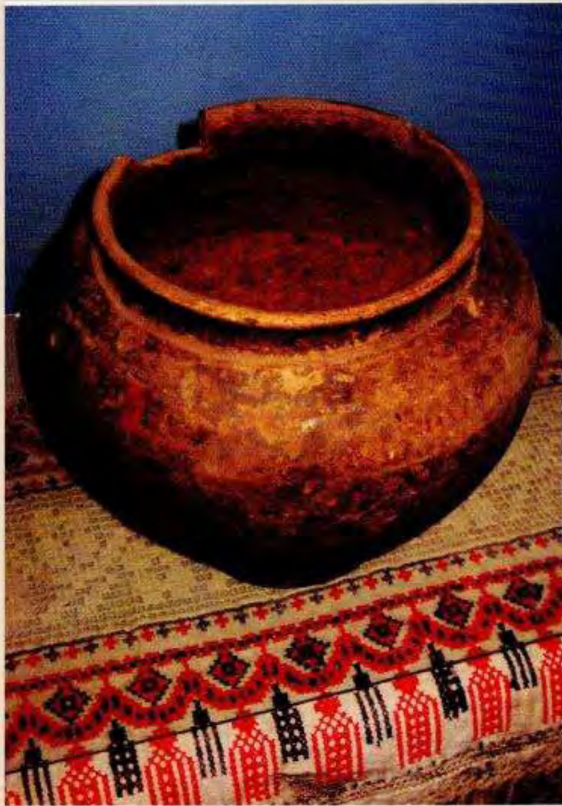
Стосовно власне етнічно української шляхти Правобережжя, дослідження показують, що на 1815 р. у Васильківському повіті Київської губернії проживало велике шляхетське угруповання православного віросповідання. Зокрема, серед місцевих шляхетських родів відомі такі, що проживали тут ще до Хмельниччини: Волотовські (згадуються в люстрації Білоцерківського староства 1622 р.), Кажановські (Кижановські?) (згадані в люстрації 1616 р. як такі, що з 1555 р. несли тут ленну службу), Соботовичі та інші[42]. Найбільше таких шляхтичів було в південному кутку повіту (села Потіївка, Озерна, Чупира), де мешкало близько 180 шляхетських православних родів. Навколо розташовувалися населені пункти з меншою кількістю шляхетських осель, серед яких вирізнялися Біла Церква, Блощинці, Яблунівка та Пилипча (близько 60 родів православної шляхти)[43]. На просторах Білоцерківського степу мешкало приблизно 70 православних шляхетських родів. Ще близько 100 родів православної шляхти проживало в північно-західній частині Васильківського повіту. До значніших шляхетських осередків тут належали села Півні, Триліси, Дулицьке, Мазепинці та м. Фастів (біля 70 родів). Загальна чисельність православної шляхти в означених населених пунктах Київщини становила приблизно в 6 тисяч осіб[44].

Усе ж і українська за походженням шляхта в умовах зазначеної пов'язаності з польською політико-культурною сферою, престижності всього польського та польськомовності комунікаційної мережі, яка зберігалася аж до польського повстання 1830–1831 років, а можливо й довше, зазнавала полонізації. Піддаючись акультурації й асиміляції, багато української шляхти перейшло в католицтво[45]. Очевидно, шляхтичі, що проживали при дворах та в маєтках магнатів, як правило, ставали римо-католиками. Наприклад, римо-католицькою була шляхта Київщини з маєтків Браницьких. Сучасні нащадки цих шляхтичів згадують, що їхні предки відвідували римо-католицькі костели, знали польських молитов, мали вдома польські богослужебні книги і вміли їх читати, співали польські колядки. Багато з них ще на початку XX ст. носили польські імена — Адольф, Базиль, Барбара, Генрік, Ґжесь, Зофія, Марцін, Мілядора, Тереза, Тофіля, Францішка, Шимон, Ядвіга, а дехто має їх і сьогодні — Броніслава, Ванда[46].

Ілюстрації до статті **Аліни Артюх, Олександра Васяновича, Наталії Гаврилюк, Зої Гудченко, Володимира Сироткіна «Етнографічна експедиція на Харківщину і Луганщину»**



Ілюстрації до статті **Гудченко З.**
«Бушанські мури»

Зазнавала в тій чи іншій мірі полонізації й околична українська шляхта, яка, все ж, як видається, в цілому досить стійко зберігала свою українськість, у всякому разі на етнографічному рівні. Тому полонізація її часто була дуже поверховою. Імена цієї шляхти в документах XVIII — середини XIX ст. переважно передані в польській формі — Домініка, Єва, Марцела, Теофіла, Томаш, Юліуш-Матеуш (Меленівські з Коростенщини)[47], Гжегож, Вавженьц (барська околична шляхта)[48]. Але слід мати на увазі, що діловодство тоді взагалі велося польською мовою, і писар, «обізнаніший зі шляхетським хорошим тоном, передавав народні імена у польській формі»[49]. Про це свідчить той факт, що в документах трапляються й типово українські форми імен (Лесько, Онисько, Мотрона, Палажка та ін.), які з якоїсь причини писар не виправив на польський манер[50]. Частина української околичної шляхти в означений час перейшла в римо-католицтво. Такі люди відомі, зокрема, серед барської та коростенської околичної шляхти[51]. Проте М. Грушевський відзначав, що ці шляхтичі «не завжди були особливо запеклими католиками, часто відвідували як церкву, так і костел, і робили пожертви на ті й інші»[52]. Серед барської околичної шляхти у XVIII ст. навіть спостерігалися конфлікти на конфесійному ґрунті, в яких шляхтичі греко-католики чинили спротив поширенню католицтва римського обряду[53]. Значна, а можливо й переважна частина української околичної шляхти міцно трималася греко-католицтва.

Судячи з наявних фактів, ніколи не піддавалася сильній полонізації так звана зауська шляхта, що проживала довкола старовинного Коростенського городища, що на Житомирському Поліссі. Тут, обабіч річки Уші (нині р. Уж), у радіусі 40 квадратних кілометрів розташовано близько 40 сіл, населених околичною шляхтою. Це, зокрема, села Багринівці, Бехи, Білошичі, Бовсуни, Вигов, Дідковичі, Закусили, Левковичі, Мелені, Недашки, Скурати, Ходаки, Чоповичі та інші. Усі документи на шляхетство місцева шляхта отримала від литовських князів ще до Люблінської унії, в XIV–XVI ст.[54] У XV–XVII ст. ця земля називалася Заушшям, Зауською волостю, а шляхта — зауською, оскільки більшість цих сіл лежать на правому березі річки Уші. Зауська шляхта підпорядковувалася Київському замкові як особисті васали київського князя, а після ліквідації Київського князівства 1470 р. перейшла в безпосереднє розпорядження київського воєводи[55]. Саме тут до сьогодні проживають нащадки шляхетних Васяновичів, Виговських, Грищенків, Стретовичів, Чопівських, Скуратівських, Невмержицьких, Недашківських, Білошицьких, Левківських, Дідківських та ін., які ведуть свої родоводи з XIV–XVI ст., а то й раніших часів. Вони завжди зберігали українську мову й культуру. Заушанці активно чинили опір спробам окатоличення. Наприклад, у 1680 р. брати Меленівські після охрещення за католицьким обрядом дитини своєї сестри, заміжньої за поляком, викинули немовля на подвір'я, гукаючи: «Хай не множиться між нами собачий лядський народ, хай його пси з'їдять»[56]. Тому більшість з них римо-католиками ніколи й не стали. У період з 1650 по 1720 роки., крім Левковського монастиря, за актовими книгами тут простежується існування ще 13 православних церков у селах Мошки, Дідківці (Дідковичі), Мелені, Шкурати (Скурати), Вигов, Ходаки, Чоповичі, Білошичі (Щорсівка), Невмирицьке (Левковичі), Малі Сингаї, Васьковичі, Пашини та Закусили[57]. Протягом XVII–XVIII ст. досить часто можна зустріти імена заушанських шляхтичів у списках Луцького братства, яке, як відомо, чинило впертий опір наступу католицизму. Це, зокрема, Яків і Самуїл Виговські, Степан і Петро Шкуратовькі, Митрофан і Степан Дідковські, Іван Ходаковський. А Самуїл Виговський та Петро Шкуратовський обиралися в старшини цього братства[58].

У XVIII ст. серед зауської шляхти поширилося греко-католицтво. Причому в цей час, що був періодом найбільшого панування на українському Правобережжі польської культури, спостерігалися випадки повернення з римо-ка-

толицтва до греко-католицтва тих заушанських шляхтичів, які з якоїсь причини раніше змінили віросповідання. Це, наприклад, зробили 1775 р. Хома (Томаш) Меленівський з придомку (родового відгалуження) Грищенків та його дружина Маріанна Зубовська, що жили в с. Мелені[59]. А з входженням краю до складу Росії, у 1839 р. заушанська шляхта знову перейшла на православне віросповідання. При цьому вона все ж (у селах Мелені, Скурати та Чоповичі) чинила спротив поширенню православ'я[60], в чому можна бачити певні прояви її сполонізованості.

Справжню кількість української шляхти, що у XVIII — першій чверті XIX ст. залишалася переважно україномовною і українокультурною, як і кількість сполонізованої мовно та культурно шляхти, що мала українське походження, а також ступінь її сполонізованості ще належить виянити дослідникам. Проте вже зараз можна твердити, що чисельність україномовної й переважно українокультурної шляхти в Україні в означений період була значною. Зокрема, саме її слід бачити в шляхті, визначеній Д. Бовуа як «польська», що, за його словами, жила на українських теренах «втрачаючи не раз свою мову й релігію»[61]. Такої шляхти французький дослідник виявив чимало на Волині та Житомирщині. Це, зокрема, «2516 православних шляхтичів» в околицях Овруча та Житомира (1850), близько 80 тисяч нащадків шляхти в околицях Володимира, Ковеля і Луцька (1920—1930-ті роки), 20 тисяч шляхти «на Волині» (1938) та ін.[62] А сучасний дослідник околичної шляхти, сам виходець з її середовища О. Васянович, вказує, що лише на Овруччині в 1854 р. таких шляхтичів було понад 20 тисяч[63].

Усю цю шляхту, слідом за польськими мемуаристами, працями яких він користувався, Д. Бовуа зараховує до поляків, дивуючись, як вони могли так «деградувати», що навіть втратили мову й релігію, ставши україномовними греко-католиками, а пізніше — православними. До речі, українські історики теж чомусь бачать в означеній шляхті саме поляків. Я. Дашкевич, зокрема, в передмові до однієї з книг Д. Бовуа заявляє, маючи на увазі шляхту, що «чимало поляків прийняло українську мову і православ'я»[64]. Подібне твердження зустрічаємо і в О. Карліної: «Деполонізація дрібної шляхти проявилася частково в її українізації, що фіксується як наслідок бібіковських реформ приблизно з 1860 року»[65]. Можливо, в цьому ж ключі знаходиться й твердження деяких істориків, наприклад, Я. Грицака, про велику сполонізованість українців у минулому[66].

Все ж, як видається, по-перше, дуже сумнівно, щоб етнічно польська шляхта, що століттям раніше прибула з власне Польщі, живучи в умовах панування польської культури й католицької релігії, колись була навернена в упосліджене поляками уніатство. А по друге, в умовах панівного становища на українському Правобережжі польської культури та мови, практично повної польськомовності освіти, діловодства та інших засобів комунікації, і взагалі престижності всього польського практично аж до середини XIX ст. (а на Волині ще й відновлення такого стану речей у 1920—1930-х роках), польська шляхта просто не могла зукраїнізуватися. Українська ж шляхта не могла не зазнавати в тій чи іншій мірі полонізації, про що, до речі, свідчать і згадувані Д. Бовуа польські слова й прислів'я, вживані україномовною шляхтою. Те, що в таких умовах частина шляхти ще залишалася, принаймні мовно та етнокультурно, українською, означає її українське походження, а також значну чисельність і опірність польській етнокультурі. А ще слід мати на увазі, що українське шляхетське середовище Правобережжя у XVIII ст. постійно поповнювалося вихідцями з лівобережного козацтва. Як повідомив авторові цих рядків у приватній бесіді дослідник шляхти Є. Чернецький, по перше, міграційний рух між Правобережжям і Лівобережжям у той час був дуже інтенсивним, причому в деякі періоди міграція спрямовувалася переважно на правий берег Дніпра. А по-друге, людей козацького стану, що прибували з Лівобережжя, зараховували, як правило, саме до шляхти.

Слід зазначити, що не тільки українська шляхта піддавалася польскому впливу. Аналогічного впливу, тільки українського, хоча, очевидно, й у дещо іншій площині, зазнавала і польська шляхта, що мігрувала на українські землі. Прибувши в Україну, польські шляхтичі, судячи з усього, інтенсивно вступали у шлюбні зв'язки з шляхтою українською. І це закономірно, адже вся шляхта Речі Посполитої, незалежно від етнічної приналежності, виступала єдиною соціальною групою, що протистояла всім іншим. А в міграціях, як відомо, беруть участь, у першу чергу неодружені молоді чоловіки. Про прибуття в Україну таких молодих поляків-шляхтичів, які приставали тут у прийми ще до Козацької революції середини XVII ст., йшлося вище. Очевидно, серед польської шляхти, яка мігрувала на терени Брацлавського та Київського воєводств з початку XVIII ст., було теж багато неодружених молодиків, які брали шлюб з місцевими шляхтянками. Діти прибулої польської шляхти, що проживала в Україні серед чисельної місцевої української шляхти, далі продовжували змішуватися з нею, шляхом пошлюблення. Це сприяло українізації такої шляхти на побутовому рівні етнокультури, хоча самосвідомість її залишалася польською.

Відомо також, що навіть у родинах дрібної шляхти, які були наближені до магнатів та іншої сполонізованої й польської аристократії, часто розмовляли по-українськи[67]. Тому під питанням залишається значний рівень полонізації (про що, як правило, твердять) і цієї шляхти, а також те, в чому ця сполонізованість виражалася. Наприклад, як повідомляють інформатори з Фастівщини, різні тутешні шляхетські роди, за спогадами їхніх дідусів і бабусь, у тому числі отриманих від попередників, мали різний рівень сполонізованості. Наприклад, різним було ставленням до польської культури в родах Чеховичів і Лясот, поєднаних шлюбними зв'язками. Чеховичі ще на початку XX ст. всіляко підкреслювали свою причетність до польської культури, хоча в побуті були україномовними. Своїх дітей вони теж учили в польській школі, що діяла в той час у Фастові. Лясоти ж в означений період ототожнювали себе саме з українцями, хоч були, як і інші фастівські шляхтичі, римо-католиками, знали польські колядки й певною мірою польську мову. Дітей вони вчили в російській школі, а після появи українських шкіл — у цих школах[68]. Якщо врахувати, що Лясоти є давнім українським шляхетським родом, то, можливо, саме цим пояснюється невеликий пієтет їхніх нащадків з Фастова до польської культури в кінці XIX — на початку XX ст. Очевидно, вони свого часу були менше сполонізовані, ніж їхні родичі та свояки Чеховичі, предки яких могли мати польське походження.

Коли починаєш заглиблюватися в родоводи нащадків колись сполонізованої шляхти та в різні етнографічні реалії минулого (а багато хто з нащадків шляхти має їх чимало й сьогодні та береже як реліквії), то знаходиш немало питомо українських, але не пов'язаних з селянським середовищем етнокультурних елементів, і навіть деякі прояви поверховості полонізації. Зокрема, інформанти часто повідомляють про знання всіма предками, що жили ще у XIX ст., польської мови, і в той же час їхню побутову україномовність; випадки, коли ксьондзи карали когось за недостатнє знання молитов польською мовою; українські елементи в звичаях, побуті та ін. І це в той час, коли ці люди всіляко намагалися дистанціюватися від «мужиків», якими були українські селяни, та не допустити запозичень з місцевої селянської (звичайно ж, української) культури, як «нижчої» та «мужицької»[69]. Аж до початку, а подекуди й у першій половині XX ст. нащадки шляхти, навіть і ті, що були декласовані стараннями російських властей, в основному дотримувалися ендогамності у рамках своєї верстви, майже не змішуючись із «мужиками». Випадки несхвального ставлення старших людей — вихідців з колишньої шляхти — до одруження їхніх нащадків із «мужиками» зафіксовані нами на Фастівщині навіть стосовно другої половини XX ст. (1968 та 1979 роки)[70].

Про ставлення ж до української мови, як до «мужицької», стосовно своїх далеких предків, які, як підкреслюють сьогодні їхні нащадки, обов'язково знали також польську мову, ніхто з інформантів не говорить. Це збігається з даними відомого краєзнавця середини XIX ст. Л. Похилевича, який про шляхту Київщини, яку він, як це було прийнято, вважав «польською», писав: «По польски считают себя обязанными объясняться только с ксендзами, сохраняющими в нашем крае совместно с некоторыми богатыми помещиками, остатки полонизма. Между собою шляхтичи польские говорят обыкновенно по малороссски»[71]. На думку Є. Чернецького, шляхта з колишнього Васильківського повіту у XIX ст. була «майже на сто відсотків» україномовною[72]. У радянські ж часи, як підмітив письменник Валерій Шевчук, так звані «поляки» Правобережжя, тобто нащадки шляхти, виявилися елементом, набагато стійкішим за тих, які вважалися українцями, вперто опираючись русифікації та зберігаючи українську мову[73]. З їх числа вийшло чимало свідомих борців за українську культуру й ідею. Припускаємо, що означене ставлення до української мови у так званих «поляків» українського Правобережжя склалося тому, що ця мова для них ніколи не була «мужицькою», оскільки цією мовою розмовляла шляхта українська, з якою зустрічалися та змішувалися шляхом пошлюблення представники власне польської шляхти, які іммігрували в Україну з Польщі. До речі, ці люди тепер вважають себе саме українцями і не виявляють ніякого бажання емігрувати до Польщі, на відміну від представників інших нацменшин, що, як правило, або вже емігрували, або мають чітко виражене бажання емігрувати на історичні батьківщини. Очевидно, не останню роль у цьому грає українське коріння означених «поляків».

І все ж до 1830-х років українська шляхта Правобережжя, перебуваючи в культурно інформаційному просторі, де неподільно панували польська мова та культура, у тій чи іншій мірі зазнавала полонізації. Причому це стосувалося не тільки, а в ряді випадків і не стільки етнокультурного зрізу життя, як самосвідомості. В означений період українська етнічна самосвідомість на Правобережжі, зокрема її вищий рівень, взагалі перебували в дуже невизначеному стані. Усі центри українського відродження, яке починається в першій половині XIX ст., знаходилися на Слобожанщині та Лівобережжі. Саме звідти поширюється українською інтелігенцією й новий ендоетнонім — «українці». Але ці віяння майже не досягали Правобережжя. І лише після польського повстання 1830—1831-х років ситуація змінюється. Саме після цього повстання російська влада починає вживати енергійних заходів, посилених після польського повстання 1861—1863-х років і спрямованих на подолання польського культурного панування на українському Правобережжі. Тут були ліквідовані польські й стали впроваджуватися російські державні та інші суспільно-політичні структури. І що дуже важливо, стала витворюватися мережа російських закладів освіти, які замістили ліквідовану польську освітню мережу[74]. Ці заходи крутнули колесо полонізації української шляхти у зворотний бік. Звичайно, вони були спрямовані на русифікацію місцевої соціальної верхівки. Але стосовно дрібної шляхти означені зміни тягли за собою зняття тиску полонізації й повернення її в лоно української етнокультурної та етнічної стихії.

До вказаних заходів російських властей слід додати організовану ними масштабну кампанію, що мала на меті декласацію дрібної шляхти (яка була опорою польських магнатів та релігійних кіл на Правобережжі), зокрема перевірку відповідних документів, які підтверджували її шляхетство. Перевірка вдарила в першу чергу по шляхті, що жила при дворах і в маєтках магнатів, оскільки ці люди, що давно відірвалися від своїх родових гнізд, як правило, не мали відповідних документів й тому були переведені в селяни та міщани. І якщо на перших порах аристократи ще якось підтримували їх, то з часом, втягуючись у товарно-грошові відносини, стали відмовлятися

від такої підтримки, оскільки бажали звільнити землі, щоб вигідно їх продати чи здати в оренду тощо[75]. Втрата покровительства з боку магнатерії та переведення в селяни означеної шляхти, що була значною мірою полонізована, прискорили її деполонізацію, а також українізацію власне польського етнічного елементу в її складі. Околична ж шляхта, зокрема заушанська, живучи, як правило, споконвіку на одному місці, зберегла відповідні документи та надані в далекому минулому клаптики землі, що служило підставою для одержання в Російській імперії дворянства. Вона підтвердила своє шляхетство і тому потрапила в дворяни, незважаючи на незаможність. Разом із тим означені події сприяли зникненню навіть тих досить поверхових проявів полонізації, які були властиві околичній шляхті раніше.

У 1925–1935-х роках радянськими властями у районі Житомира було створено польську автономну зону — «Мархлевщину» (від прізвища одного з лідерів польських більшовиків), що мала стати лабораторією з формування «польської пролетарської культури». Тут вживали енергійних заходів з реполонізації через школи, газети та різні видання, радіо, регіональне офіційне мовлення тощо тих осіб, які, будучи вже переважно україномовними, все ж у ході перепису 1926 р. визнали себе поляками (496 тис. осіб)[76]. Проте закінчився цей більшовицький експеримент масовими репресіями та знищенням «Мархлевщини». Такі ж репресії були застосовані й щодо інших декласованих нащадків шляхти Правобережжя, яка свого часу зазнала полонізації та включала значний польський елемент. Саме тоді й ті, котрі ще визнавали себе поляками, змінили свою національність на українську, хоч це далеко не завжди гарантувало безпеку. Зокрема, нащадки деяких репресованих повідомляють, що їхнім предкам ставили у провину як «шпигунство на користь Польщі», так і «український буржуазний націоналізм»[77]. Цим, до речі, вони відрізняються від євреїв, які за таких обставин міняли національність на російську та зросійщувалися. Дехто з нащадків шляхти міняв також прізвища, наприклад, фастівські Піотровські стали Петровськими[78].

Окремо слід зупинитися на долі української шляхти у Галичині, що завжди перебувала «під Польщею», навіть у часи входження до складу Австро-Угорщини, і вважалася давно сполонізованою. Багата шляхта в цьому краї й справді давно сполонізувалася. А от дрібна шляхта, виявляється, як і на Правобережжі, дожила практично до наших днів саме як українська. Судячи зі слів інформаторів, галицька околична шляхта, в усякому разі на етнографічному рівні, українською залишалася завжди. Кількість цієї шляхти, її розселення, роди та придомки ще належить виявити ретельними дослідженнями. Якоюсь мірою про галицьку шляхту можна дізнатися, очевидно, з роману А. Чайковського «Сагайдачний». На початку твору автор дає коротку характеристику галицькій дрібній шляхті, з середовища якої вийшов славетний гетьман. На думку одного з наших інформаторів, письменник, описуючи українську шляхту з сіл Чайковичі, Білина Велика, Лука, Ортиничі, Гординя, Кульчиці, Городище, Сілець, Бережниця, Бачина, Топільниця, Явора, Комарники, Ільник на Самбірщині, а також зі Стрийщини — села Крушельниця та Корчин[79], взяв за основу побут сучасної йому шляхти кінця XIX — початку XX ст. Його опис збігається з фактами, одержаними нашим інформатором від своїх батьків та дідів[80].

На початку XX ст. ця шляхта, за повідомленнями інформаторів, мала стійку українську самосвідомість. Саме галицька шляхта, за їх словами, стала основним постачальником кадрів Українського січового стрілецтва, а також ОУН–УПА, оскільки в її середовищі зберігалося почуття відповідальності за стан справ у соціумі, вона була набагато соціально активнішою за селянство. Саме шляхтичі першими йшли в УСС, ОУН та УПА, а вже за ними тяглися «хлопи»[81]. Все ж чітко виражена українська самосвідомість, очевидно, з'явилася у шляхетському середовищі Галичини внаслідок розгортання українського відродження у кін-

ці XIX — на початку XX ст. Гадаю, що до середини — другої половини XIX ст. такої самосвідомості галицька шляхта не могла мати. Інша справа, що саме шляхетське середовище, як соціально активніше, динамічніше та відповідальніше за селянське, першим сприйняло ідеї українського відродження. Цьому, судячи з усього, сприяло збереження української етнокультури в середовищі означеної шляхти. І під час національно-визвольних змагань початку — середини XX ст. на теренах Галичини місцева українська шляхта знову стала відігравати роль національної еліти чи близької до неї. До речі, про це свідчить велика кількість прізвищ з закінченнями на *-цький*, *-ський* та *-ич* серед діячів ЗУНР, УСС, ОУН та взагалі місцевої української інтелігенції. До українських шляхетських родів Галичини належать Будинкевичі, Витвицькі (Васильковичі Витвицькі), Волковецькі, Гошовські, Ільницькі, Ковалевичі, Красівські, Креховецькі, Лабенські, Лавровичі, Мельниковичі, Монташевичі, Могитичі, Носовичі, Сабани, Сірковичі, Тишківські, Халупінські, Янишківські та багато інших. Більшість із названих родів є вихідцями з шляхетського села Витвиця на Івано Франківщині та ведуть початок десь із XIV ст., можливо, навіть раніше, й мають герби «Драґосас», «Зух» та ін.[82]

В умовах польського панування, зокрема кінця XIX — першої половини XX ст., за спогадами інформаторів, тиск полонізації був дуже сильним. Наприклад, коли дрібним українським шляхтичам вдавалося здобути освіту, їх обов'язково витісняли на роботу у власне Польщу, а тим, хто намагався працювати в рідних краях, польські власті ставили дуже сильні, переважно непереборні перепони. Адвокатами, вчителями, лікарями, чиновниками і т. п. були на Галицьких землях, як правило, поляки. У той же час, коли хто з українців, здобувши освіту, переходив на бік поляків та спольщувався, йому давали різні пільги й заохочення. Але, за словами інформаторів, серед шляхти таких було мало. Наприклад, у с. Витвиця лише один рід Шадурських спольщився (за пам'яті родичів нашого інформатора, від яких він одержав ці відомості)[83]. Галицька шляхта в масі трималася здебільшого грекокатолицтва. Місцеві шляхтичі, як і згадувана шляхта з Правобережжя, протиставляли себе «хлопам» та дуже дбали про свій гонор. Зокрема, вони мали обов'язкові відмінності від «хлопів» у одязі, намагалися дати дітям освіту, причому погано вчитися та негідно поводитися (красти, пиячити тощо) для шляхтича було ганьбою. Аж до середини XX ст. галицька шляхта в основному дотримувалася ендогамії і не одружувалася з «хлопами», а в церкві ще й сьогодні, зокрема в с. Витвиця, шляхтичі й «хлопи» стоять по різні боки[84].

Таким чином, проаналізований матеріал, по-перше, спростовує тезу про повну сполонізованість української шляхти, зокрема дрібної, чисельність якої була вельми значною. «Поляки» шляхетського походження з українського Правобережжя виявилися переважно українською шляхтою, яка зазнала певної полонізації, найбільше у площині самосвідомості, оскільки саме шляхетство завжди було пов'язане з політичною культурою Польщі. Етнокультурно ж та мовно місцева шляхта залишалася в основному українською, хоч і зазнавала певних польських впливів. Разом із тим це шляхетське середовище ввібрало в себе досить значний польський та інші етнічні елементи, які, зазнавши, у свою чергу, потужного українського впливу з боку місцевої шляхти, практично розчинились у ній.

По-друге, українська шляхта, зрештою, таки визначилася в кількасотлітньому балансуванні на міжетнічній межі — між поляками й українцями на користь останніх. При цьому вона втратила всю верхівку — князів та магнатерію, а також і якусь частину шляхтичів незначної й особливо середньої заможності, що зазнали акультурації і асиміляції та стали поляками. Означений вибір на користь українськості знову ж пов'язаний з проблемою прикордоння, зокрема зі зникненням міждержавного кордону (в даному разі між Росією та Польщею), який проходив по зем-

лях України і розділяв їх, сприяючи означеному порубіжному становищу шляхти.

[1] *Bystroń J. S. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII.* — *Warszawa,* 1976. — *T.* 1. — *S.* 157; *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1994. — Т. 5. — С. 68; *Русина О.* Україна під татарми і Литвою. — К., 1998. — С. 193–196; *Лескинен М.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. — М., 2002. — С. 14–15, 54; *Brockenheim K. Dworek, Kontusz, Karabela.* — *Wrocław,* 2004. — *S.* 18.

[2] Аж до першої половини XVIII ст., а на Правобережжі та Заході України до другої половини XIX — початку XX ст., українці звалися «руссю» (збірна форма множини), а в однині «русин» (*Балушок В.* Несподіванки української етнонімії // Київська старовина. — 2002. — № 5 (347). — С. 28–29).

[3] *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. — К., 1997. — С. 81.

[4] *Зазуляк Ю.* Нотатки на маргінесі сучасних російських досліджень з історії Галичини XIV–XVI століть (Дещо про грамоти князя Лева, перемиську шляхту та її генеалогію) // Український гуманітарний огляд. — К., 2004. — Вип. 10. — С. 27–28.

[5] *Зазуляк Ю.* Навколо полеміки про феодалізм на Галичині XIV–XV ст. // Ruthenica. — К., 2006. — Т. 5. — С. 189.

[6] *Зазуляк Ю.* Нотатки на маргінесі… — С. 31.

[7] Там само. — С. 43.

[8] *Łoziński W. Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku.* — *Kraków,* 1957. — *T.* 1. — *S.* 252.

[9] Див. про це: *Левицький О.* Ганна Монтовт // На переломі: друга половинна XV — перша половина XVI ст. / Упор. і передм. О. Русиної. — К., 1994. — С. 100 та ін.

[10] *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. — К., 1993. — С. 171; *Її ж.* Витоки роду Немиричів // Mappa Mundi. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. — Л.; К.; Нью-Йорк, 1996. — С. 164–166 і наст.

[11] *Грушевський М.* Кілька київських документів XV–XVI в. // *Грушевський М.* Твори: У 50 т. — Л., 2002. — С. 114.

[12] Там само. — С. 114, 122–125.

[13] *Яковенко Н.* Українська шляхта… — С. 208.

[14] *Старченко Н.* Шлюбна стратегія вдів і кілька проблем навколо неї // Київська старовина. — 2001. — № 4 (340). — С. 27.

[15] *Грушевський М.* Історія української літератури. — К., 1995. — Т. 5. — Кн. 2. — С. 294. Там само див. про сумнівну фігуру самого Мелешка і про сумніви у його авторстві.

[16] Там само. — С. 298, 300.

[17] Там само. — С. 298.

[18] Там само. — С. 299–300.

[19] *Сосновська Д.* Історія як сумнів // Критика. — 2006. — Число 9 (107). — С. 20.

[20] *Однороженко О.* Геральдичні традиції українського козацтва // Історія українського козацтва: Нариси: У 2 т. / Редкол.: В. Смолій (відп. ред.) та ін. — К., 2007. — Т. 2. — С. 191.

[21] *Мойсієнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. — Житомир, 2007. — С. 11.

[22] Підтвердження Меленівським на право володіти землями // *Мойсієнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. — Житомир, 2007. — С. 26.

[23] Там само.

[24] *Томашівський С.* Народні рухи в Галицькій Руси 1648 р. // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Л., 1898. — Т. XXII–XXIV. — С. 136–137.

[25] *Brockenheim K. Dworek, Kontusz, Karabela.* — *S.* 23.

[26] *Bystroń J. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce.* — *S.* 44–45.

[27] Цит. за: *Мойсієнко В.* Акти Житомирського уряду кінця XVI — початку XVII ст. — важливе джерело вивчення тогочасної української літературно-писемної мови // Акти Житомирського гродського уряду: 1590 р., 1635 р. / Підгот. до вид В. Мойсієнко. — Житомир, 2004. — С. 34.

[28] Там само.

[29] Про визначальну роль комунікацій, особливо інформаційних, у творенні та різного роду трансформаціях етнічності й етнокультури див.: *Арутюнов С.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. — М., 1989. — С. 20–40; *Szynkiewicz S. Silva ethnikum // Konflikty etniczne. Źrodła — typy — sposoby rozstrzygania.* — *Warszawa,* 1996. — S. 320.

[30] *Грушевський М.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. // *Грушевський М.* Твори: У 50 т. — Л., 2002. — С. 327.

[31] Записано від Пономар Людмили Григорівни, 1956 р. н., що народилася в с. Яблунівка, Макарівського р ну Київської обл., нині проживає в Києві, а також від Опанасенко (в дівоцтві Домашевської) Людмили Антонівни, 1950 р. н., що народилася в с. Мар'янівка Васильківського р-ну Київської обл., нині проживає в м. Фастів Київської обл.

[32] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування (кінець XVIII — початок XX ст.). Джерела, структура стану, роди. — Біла Церква, 2007. — С. 13.

[33] Про ці причини див.: Там само. — С. 49–50.

[34] Дуже часто через схожість назв населених пунктів, від яких походять шляхетські прізвища, останні є

однаковими в різних за походженням родин. У такому разі в нагоді стають герби, якими володіла шляхта, оскільки вони були спільними, як правило, у родичів.

[35] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування. — С. 15–22, 45, 67, 69. Дані про Пшонківських записано також від Пшонківського Олександра Володимировича, 1965 р. н., с. Фастівець Фастівського р ну Київської обл., нині проживає в м. Біла Церква.

[36] Енциклопедія українознавства. Загальна частина. — К., 1994. — С. 196.

[37] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування. — С. 69.

[38] *Грушевський М.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. — С. 326.

[39] *Яковенко Н.* Українська шляхта... — С. 155, 212, 238, 302.

[40] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування. — С. 68.

[41] Там само. — С. 26, 37.

[42] Там само. — С. 73.

[43] Там само. — С. 66–67.

[44] Там само. — С. 66–67, 75.

[45] *Грушевський М.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. — С. 327.

[46] Пшонківський О. В.; Опанасенко Л. А.; Нагорна (в дівоцтві Лясота) Зоя Євгеньєвна, 1953 р. н., м. Фастів Київської обл.; Петровський Ігор Миколайович, 1955 р. н., м. Фастів; Петровський Микола Павлович, 1929 р. н., народився на хуторі Кончаки Фастівського р-ну Київської обл., нині проживає в м. Фастів; Шимак Ванда Адольфівна, 1951 р. н., м. Фастів; Сидорчук Ніна Антонівна, 1954 р. н., м. Фастів (походить зі спольонізованого шляхетського роду Дебопре, який має французькі корені, поблизу Шепетівки Хмельницької обл.); Макоївець (в дівоцтві Лясота) Людмила Миколаївна, 1957 р. н., м. Фастів.

[47] *Мойсієнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. — С. 33, 35, 38, 40, 41; Користуюся також інформацією Васяновича Олександра Олександровича, 1974 р. н., що походить з роду Меленівських із с. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл., нині проживає в Києві.

[48] *Грушевський М.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. — С. 326.

[49] Там само.

[50] Там само. — С. 326–327.

[51] Там само. — С. 328; *Мойсієнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. — С. 40.

[52] *Грушевський М.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. — С. 328.

[53] Там само. — С. 329.

[54] *Васянович О.* Деякі особливості обрядової та святкової їжі околичної шляхти Коростенщини // Волинь-Житомирщина. — 2007. — № 16. — С. 1.

[55] *Васянович О.* З минулого шляхти околичної Центрального Полісся // Берегиня. — 2004. — № 3.

[56] *Мойсієнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. — С. 8.

[57] *Васянович О.* З минулого шляхти околичної Центрального Полісся.

[58] Там само.

[59] *Мойсієнко В., Васянович О., Долгополова Л.* Мелені і меленівці. — С. 40.

[60] Там само. — С. 8.

[61] *Бовуа Д.* Битва за землю в Україні 1863–1914. Поляки в соціо-етнічних конфліктах. — К., 1998. — С. 152.

[62] Там само. — С. 149, 153; *Бовуа Д.* Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831–1863). — К., 1996. — С. 342.

[63] *Васянович О.* З минулого шляхти околичної Центрального Полісся.

[64] *Дашкевич Я.* Даніель Бовуа та вивчення історії польсько-українських відносин // *Бовуа Д.* Шляхтич, кріпак і ревізор. Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831–1863). — К., 1996. — С. 26.

[65] *Карліна О.* Кінець міфові про Україну-Аркадію // Український гуманітарний огляд. — К., 1999. — Вип. 1. — С. 62.

[66] Див.: *Дмитренко Н.* Ярослав Грицак: Без відкриття Америки ніколи не було би України // Україна молода. — 2 листопада 2007 (№ 202 (3233)). Судячи з висловлювань п. Я. Грицака, він не враховує потужні пласти традиційно-побутової культури, які, як бачимо, не зазнали великої спольонізованості навіть у рядової шляхти, а що вже казати про простолюд.

[67] *Грушевський М.* Барська околична шляхта до кінця XVIII ст. — С. 327.

[68] Нагорна З.

[69] Про протиставлення себе «мужикам», властиве в минулому шляхті, одностайно повідомляють нащадки і шляхти, що проживала в маєтках магнатів, і околичної: Пшонківський О. В.; Нагорна З. Є.; Васянович О. О.; Петровський І. М.; Петровський М. П.; Опанасенко Л. А.; Макоївець Л. М.; Радзієвський Геронтій Володимирович, 1945 р. н., с. Дідовщина, Фастівського р ну, Київської обл.; Мельник Віталій Макарович, 1938 р. н., уродженець с. Фастівець Фастівського р ну Київської обл, нині проживає в м. Фастів; див. також: *Гудченко З.* Традиційне будівництво на Малинщині (за експедиційними дослідженнями 2003 р.) // Нар. творчість та етнографія. — 2006. — № 3. — С. 79.

[70] Опанасенко Л. А.; Нагорна З. Є.

[71] *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся / Собрал Л. Похилевич. — Біла Церква, 2005. — С. 414.

[72] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування. — С. 70.

[73] *Шевчук В.* Сад житейських думок, трудів та почуттів. Автобіографічні замітки // *Шевчук В.* Стежка в траві. Житомирська сага: У 2 т. — Х., 1994. — Т. 1. — С. 54.

[74] Детально про все це: *Бовуа Д.* Шляхтич, кріпак і ревізор; *Його ж.* Битва за землю в Україні 1863–1914.

[75] *Бовуа Д.* Битва за землю в Україні 1863–1914. — С. 163–174.

[76] Там само. — С. 148, 150.

[77] Нагорна З. Є.; Петровський І. М.; Шимак В. А.; Сидорчук Н. А.

[78] Петровський І. М.

[79] Див.: *Чайковський А.* Сагайдачний: Іст. роман у 3 кн. / Упор., авт. післямови та приміт. В. Яременко. — К., 1989 (Б-ка іст. прози). — С. 7.

[80] Витвицький Михайло Михайлович, 1947 р. н., народився в с. Витвиця Долинського р-ну Івано-Франківської обл., нині проживає в смт. Борова Фастівського р-ну Київської обл.

[81] Витвицький М. М.; Греб В'ячеслав Федорович, 1957 р. н., народився у Галичині, нині проживає в м. Фастів Київської обл.

[82] Історія Витвиці в документах і спогадах / Уклала О. Витвицька. — [б. м.], 1992. — С. 101–105.

[83] Витвицький М. М.

[84] Витвицький М. М., Греб В. Ф.

Appearance and existence of the Ukrainian gentry relates to the traditions of Polish political culture, so during the whole period of its life it was between the Ukrainian and the Polish ethnic groups. Polanisation of the Ukrainian gentry begins at the date when some of the Ukrainian territories became a part of Poland and strengthens after Cossack revolution in the middle and at the end of the 16th century. Especially this process becomes effective at the beginning of the 18th century when a great part of gentry from other Polish lands migrates to Pravoberezhia (right-banked Ukraine). Nevertheless, having captured upper class and partially middle class of the Ukrainian gentry, polanisation mainly influenced consciousness and less religion of the lower class of the Ukrainian gentry. As for ethnoculture and language local gentry was mostly Ukrainian and it assimilated numerous Polish gentlemen-immigrants.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СТАРОДАВНІХ УКРАЇНСЬКИХ ЦИТР

Ірина ЗІНКІВ

Стаття присвячена деяким аспектам генези стародавніх українських цитр, зокрема вертикального розташування, які, на нашу думку, є автохтонними українськими інструментами дуже давнього походження. Нами зроблено спробу виокремлення цього типу інструментарію (на базі археологічних, іконографічних та писемних джерел) із музично-культурного кола сусідніх слов'янських етнокультур, зокрема польської та російської, а також пошук його генетичних прототипів в інструментарії давніх культур Європи й Азії.

Власне, генеза цього типу інструмента сягає скіфо-іранського пласту розвитку матеріальної й духовної культури на теренах України і походить, як показують дослідження, від стародавніх типів ліроподібних інструментів скіфо-сарматської доби (VII ст. до Р. Х. — IV ст. після Р. Х.) [5, с. 93–97]. Скіфо-сарматський «музичний» пласт, який охоплював практично всю лісостепову зону сучасної української етнічної території, успадкував північноіранську культурну традицію і безпосередньо вплинув на формування музичної культури давньослов'янського етносу. У добу Великого переселення народів алано-гунська, а пізніше — монголо-тюркська інструментальні традиції також відбилися на формуванні музичного інструментарію українського середньовічного етносу[1].

[71] *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся / Собрал Л. Похилевич. — Біла Церква, 2005. — С. 414.

[72] *Чернецький Є.* Правобережна шляхта за російського панування. — С. 70.

[73] *Шевчук В.* Сад житейських думок, трудів та почуттів. Автобіографічні замітки // *Шевчук В.* Стежка в траві. Житомирська сага: У 2 т. — Х., 1994. — Т. 1. — С. 54.

[74] Детально про все це: *Бовуа Д.* Шляхтич, кріпак і ревізор; *Його ж.* Битва за землю в Україні 1863—1914.

[75] *Бовуа Д.* Битва за землю в Україні 1863—1914. — С. 163—174.

[76] Там само. — С. 148, 150.

[77] Нагорна З. Є.; Петровський І. М.; Шимак В. А.; Сидорчук Н. А.

[78] Петровський І. М.

[79] Див.: *Чайковський А.* Сагайдачний: Іст. роман у 3 кн. / Упор., авт. післямови та приміт. В. Яременко. — К., 1989 (Б-ка іст. прози). — С. 7.

[80] Витвицький Михайло Михайлович, 1947 р. н., народився в с. Витвиця Долинського р-ну Івано-Франківської обл., нині проживає в смт. Борова Фастівського р-ну Київської обл.

[81] Витвицький М. М.; Греб В'ячеслав Федорович, 1957 р. н., народився у Галичині, нині проживає в м. Фастів Київської обл.

[82] Історія Витвиці в документах і спогадах / Уклала О. Витвицька. — [б. м.], 1992. — С. 101—105.

[83] Витвицький М. М.

[84] Витвицький М. М., Греб В. Ф.

Appearance and existence of the Ukrainian gentry relates to the traditions of Polish political culture, so during the whole period of its life it was between the Ukrainian and the Polish ethnic groups. Polanisation of the Ukrainian gentry begins at the date when some of the Ukrainian territories became a part of Poland and strengthens after Cossack revolution in the middle and at the end of the 16th century. Especially this process becomes effective at the beginning of the 18th century when a great part of gentry from other Polish lands migrates to Pravoberezhia (right-banked Ukraine). Nevertheless, having captured upper class and partially middle class of the Ukrainian gentry, polanisation mainly influenced consciousness and less religion of the lower class of the Ukrainian gentry. As for ethnoculture and language local gentry was mostly Ukrainian and it assimilated numerous Polish gentlemen-immigrants.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СТАРОДАВНІХ УКРАЇНСЬКИХ ЦИТР

Ірина ЗІНКІВ

Стаття присвячена деяким аспектам генези стародавніх українських цитр, зокрема вертикального розташування, які, на нашу думку, є автохтонними українськими інструментами дуже давнього походження. Нами зроблено спробу виокремлення цього типу інструментарію (на базі археологічних, іконографічних та писемних джерел) із музично-культурного кола сусідніх слов'янських етнокультур, зокрема польської та російської, а також пошук його генетичних прототипів в інструментарії давніх культур Європи й Азії.

Власне, генеза цього типу інструмента сягає скіфо-іранського пласту розвитку матеріальної й духовної культури на теренах України і походить, як показують дослідження, від стародавніх типів лıроподібних інструментів скіфо-сарматської доби (VII ст. до Р. Х. — IV ст. після Р. Х.) [5, с. 93—97]. Скіфо-сарматський «музичний» пласт, який охоплював практично всю лісостепову зону сучасної української етнічної території, успадкував північноіранську культурну традицію і безпосередньо вплинув на формування музичної культури давньослов'янського етносу. У добу Великого переселення народів алано-гунська, а пізніше — монголо-тюркська інструментальні традиції також відбилися на формуванні музичного інструментарію українського середньовічного етносу[1].

Стародавні цитри періоду Київської Русі мають ознаки тісної взаємодії автохтонної традиції з культурними нашаруваннями як Заходу, так і Сходу, що підтверджується як писемними джерелами та іконографією, так і археологічними (речовими) знахідками. Їх порівняння з аналогічними цитроподібними інструментами пізньоантичної доби (Священна Римська імперія) та Візантії, що акумулювала культурні традиції як Сходу, так і Заходу, виявляє ряд типологічних подібностей, однак із певними локально-етнічними відмінностями.

Писемні джерела Київської Русі (житія святих, епос, світська література, глосарії, словники) згадують інструмент під назвою «гусла» (Словник Новгородського списку Кормчої книги, XI ст.). У глосарії «Псалтиря толкового» (XII ст.) термін «гоусли» тлумачиться як «псалтир деситяструнен», тобто, за сучасною термінологією, 10 струнний псалтироподібний музичний інструмент із жильними струнами, на якому грають брязканням [1, с. 218]. У словниках, лексиконах та азбуковниках доби відродження й бароко цитроподібні інструменти характеризуються багатозначністю термінології, взаємодією етнічного терміну «гусла» з іншими, загальноєвропейськими. У писемних пам'ятках XVI–XVII ст. зустрічаємо такі визначення гусел: «Гусла — арфа, лютня (скребеньки); гусла — скрипиця; гусла гарфа або цитра» [6, 185].

В інструментальній термінології давньоруських літописів та українських середньовічних словниках термін «гуденіє» означає «інструментальну гру на гуслах, кінірах», а також псалтирях. В одних випадках інструмент «псалтир» визначається як «арфа, цитра», в інших — псалтир ототожнюється з інструментом «*песневецъ*». Інколи в таких словниках і лексиконах змішується номенклатура різних типів струнних інструментів (ліра, скрипиця, гусла, псалтир, «цевниця»). Так, у першому східнослов'янському «Лексиконі слов'янороському» П. Беринди читаємо: «Гудець — арфіст, той, хто грає на цитрі» (!), і далі: «Гусла-скрипка; ліра-скрипка...» [7, с. 187]. Цікавим у цих визначеннях є порівняння гусел з арфою, яке, до певної міри, може вказувати на вертикальний спосіб тримання, характерний і для західноєвропейських псалтироподібних інструментів. Така термінологічна полісемія є типовим явищем для східнослов'янської органологічної думки доби середньовіччя, відродження і бароко.

Дихотомія номенклатури цитроподібних інструментів у західноєвропейській і східнослов'янській давній органологічній термінології свідчить про те, що західноєвропейському терміну «псалтир», адаптованому на східнослов'янському ґрунті, в інструментальних традиціях Київської Русі відповідав давньослов'янський термін «гусла» з широким спектром значень, які мають джерелом єдиний інваріант — струнний музичний інструмент. Аналіз фольклорних, етнографічних та міфологічних джерел показує, що «гуслами» міг іменуватися як сам інструмент, так і його струни (гусла = жили = струни), а також манера гри на інструменті (гуслити = грати).

Етимологія слова «гусла» ще недостатньо вивчена і трактується по-різному. Як вказує Я. Стеньшевскі, у польській мові слово «*gęśle*» перекладається як «чародійство», а «*guślarz*» — як чарівник. Подібне трактування слова підтверджують дослідники пам'яток давньоруської літератури та східнослов'янського фольклору, де гра на гуслах зображається як «чаклунство» [8, с. 63]. У письмових джерелах поняття «*gęśle*» вперше з'явилось у другій половині IX ст. у старослов'янському перекладі Святого письма східнослов'янської церкви, де воно стоїть на місці латинського «*cythara*» або грецького «*kithara*». Автор вказує, що саме факт наявності терміна «гусла» в писемних джерелах християнської Руси свідчить, що назва ця існувала з давніших, дохристиянських часів [8, с. 48–77].

У дослідженнях з релігієзнавства наведено чисельні факти, коли для навернення язичників до християнства практикувалося залучення елементів язичницьких культів з їх ритуальною атрибутикою (разом із музичними інстру-

ментами як невід'ємним компонентом ритуалу) до християнського богослужіння. Музичний інструмент (гусла) був обов'язковим атрибутом обряду, джерелом рідної віри, символіка якої (разом з інструментом) була ще зрозуміла раннім християнам, але втрачена наступними поколіннями.

Термін «псалтир» (як і назва аналогічного інструмента) з'явився у середньовічній Європі у X–XI ст. під впливом грецької мови від дієслова «псалтеріон» (що означає «ковзати», «брязкати по струнах»). І хоча, за свідченнями грецьких авторів (Арістотеля, Платона), псалтеріон був нетиповим для грецького інструментврію, як запозичений з іраномовного (канун) та арабського (сантір) світу, в античній органіці (науці про музичні інструменти) псалтеріони виокремлювалися в підгрупу хордофонів із значною кількістю струн (до сорока) і виключно пальцевою технікою видобування звука [9, с. 29]. До цієї ж підгрупи належала також і «арфа, яка [...] в еліністичній традиції вважалась, як і псалтеріон, *чужим, малоазійським* інструментом» [10, с. 142]. Саме ж слово «арфа» у грецькій органіці було відсутнє: застосовувались терміни «псалтеріон», «самбука», «магадіс», «пектіс» [9, с. 30].

Отже, у самій назві інструмента «псалтир» ще з часів античної традиції, що згодом поширилась і в середньовічній Європі, закладене визначення не так назви інструмента, як *способу* гри на ньому — шляхом ковзання по струнах або їх защипування.

У середньовічній європейській органіці зафіксовано три різновиди форми псалтирів — трикутна, квадратна (або прямокутна) і трапецієподібна, причому найдавнішим дослідники вважають трикутний різновид форми у вигляді грецької букви «дельта» (Δ).

Для цих інструментів притаманна як пальцева, так і плектрова манера видобування звука (ковзання або защипування струн однією рукою, тоді як інша затискає непотрібні для звучання струни).

Середньовічні західноєвропейські інструменти (IX–XII ст.) мають пласку деку і невелику кількість струн (від 5-ти до 13-ти). Для них характерний вертикальний спосіб тримання, переважно під кутом (рідше — паралельно) до корпусу виконавця.

Із XII ст. (за іншими джерелами — з XIV ст.) через Візантію з арабського світу до Європи потрапив струнно-ударний різновид псалтиря — інструмент горизонтального тримання, на якому грають паличками — цимбали.

В інструментальній культурі Київської Руси дослідники зафіксували два типові різновиди цитроподібних інструментів — шоломоподібні (трикутні) та крилоподібні (у формі крила) гусла [11, с. 275, 312]. Іконографічні матеріали дозволяють зробити припущення про паралельне існування двох способів тримання інструмента (незважаючи на форму і розміри) — вертикальний і горизонтальний. Хоча щодо теренів України та сусідніх етнічних територій, які перебували у сфері культурного впливу Київської Русі, збереглося декілька зображень цитроподібних інструментів, більшість з яких — вертикального тримання. Це — фреска «Музиканти» із Софії Київської (XI ст.), навершя вухокрутки з Новогрудки, що в Білорусі (XII ст.), чернігівська чаша (XII ст.), фреска «Музиканти і скоморохи» з церкви Святої Трійці в Любліні (Польща, початок XV ст.), мініатюра з краківського рукопису XV ст. (Польща, Капітульна бібліотека), малюнок з «Алфавіту...» 1596 року [7, с. 185]. У синхронній західноєвропейській іконографії зафіксовано зразки широко розповсюдженої у Європі традиції вертикального тримання цитроподібних інструментів, які мали назву псалтеріум або псалтеріон [12, с. 251]. У західнослов'янському світі, зокрема в Чехії, існував інструмент, аналогічний до східнослов'янських крилоподібних гусел — «*böhmische flügel*» (з німецької дослівно — «Богемське крило»). Зображення вміщене в Чеському Passionale 1312 року.

К. Вертков стверджує, що у російській народноінструментальній традиції крило- та шоломоподібні гусла тримали винятково горизонтально на колінах [11, с. 275–286]. Однак

іконографічні матеріали давнього періоду розвитку східнослов'янського інструментарію не підтверджують цей висновок.

Аналізуючи давні зразки українських гусел, Г. Хоткевич у дослідженні «Музичні інструменти українського народу» наводить фрагмент з мініатюри Київського Псалтиря XIII ст. «Давид складає псалтир» з бібліотеки Хлудова (рис. 1). На фрагменті мініатюри зображений музикант з інструментом, який автор визначає як «гусла [...] з натягненими струнами» [3, с. 58]. Учений не ставив собі за мету дослідити інструмент, визначити його тип, конструктивні особливості та спосіб гри. У тому вигляді, в якому до нас дійшла мініатюра, залишається незрозумілим, звідки зробле-

Рис. 1

но його перемальовку, вміщену у дослідженні, оскільки в оригіналі мініатюри це місце ушкоджене. Воно настільки невизначене, що видається дивним, як Г. Хоткевичу вдалося поновити кількість струн (5), зазначених у Н. Фамінцина [12, с. 251]. Єдиним фактом, який може свідчити про належність зображеного інструмента до цитроподібних (псалтирів) є те, що на ушкодженому зображенні бачимо руки музиканта, який грає. Інструмент він тримає вертикально, паралельно до корпусу, пальці обох рук лежать на струнах, защипуючи їх. Можна припустити, що цей інструмент автохтонного походження, оскільки серед подібного виду середньовічного західноєвропейського інструментарію, як свідчать іконографічні матеріали X–XI ст., прямих аналогів до нього не виявлено. Такі дошко- (човно)подібні гусла вертикального тримання належать до типу найдавніших східнослов'янських цитр[2]. Близький за будовою інструмент, однак горизонтально розміщений, зображений на наручах з Київського скарбу (1903 р.).

Значний інтерес становить ліроподібний хордофон, зображений на мініатюрі у музиканта зліва від Давида. Цей інструмент мав широке розповсюдження у середньовічній Західній Європі, про що свідчать значна частина археологічні знахідки (наприклад, давньогерманська ліра IV–VII ст., що зберігається в Музеї народного мистецтва в Берліні (рис. 2). До цього ж типу інструментів належить німецька рота та ірландська крота.

Близькі за формою східнослов'янські інструменти, датовані XI–XIV ст., були знайдені Новгородською археологічною експедицією у 1950–70-х рр. У результаті реконструкції, яку здійснив співпробітник експедиції В. Повєткін, були повністю встановлені зовнішній вигляд та акустичні властивості гусел, конструкція яких містить явно реліктові залишки форми давньоіранських ліроподібних інструментів (зокрема, про це свідчить наявність отвору на окрилку). Незалежно від російської експедиції, до реконструкції приєднався український майстер-органолог М. Будник, який паралельно з В. Повєткіним зробив копії інструментів відтворив імпровізації на них. Обидва майстри, незалежно один від одного, під час виконання тримали інструмент вертикально (рис. 3, 4).

Повертаючись до цілісної композиції мініатюри «Давид складає псалтир», необхідно підкреслити її унікальність у цілому та інстру-

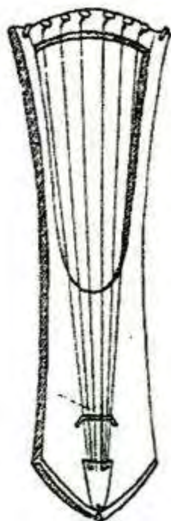


Рис. 2

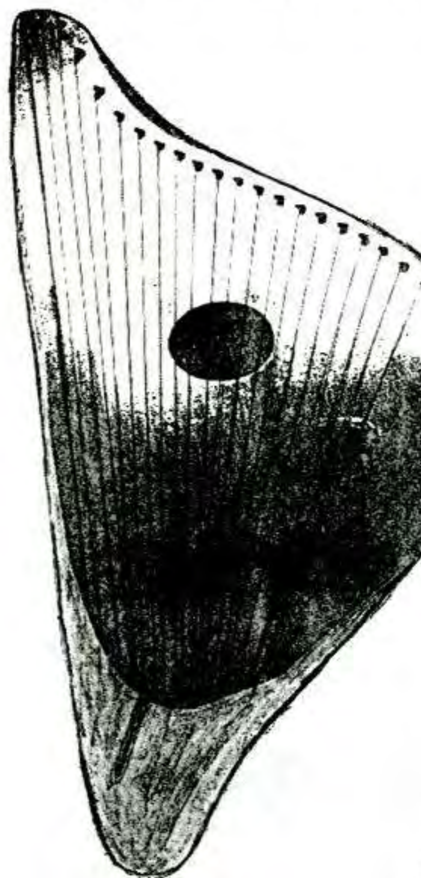


Рис. 3

ментального складу відтвореного ансамблю зокрема, у якому поєднано різні види інструментів: струнні, духові та ударні. При цьому група хордофонів представлена якнайповніше — п'ятьма різновидами. «Очолює» групу колісна ліра в руках Давида (складений хордофон фрикційного типу). Музиканти з хордофонами поруч з Давидом тримають середньовічну ліру-кроту та цитру-псалтир вертикального тримання (музикант праворуч). У нижньому ярусі композиції, де зображення подано значно меншим планом, у лівій групі музикантів уміщено два хордофони — смичковий (ребаб, фідель) та щипковий (цитра-гусла) горизонтального тримання, спосіб звуковидобування на якому дотепер залишився незмінним (порівняймо з технікою гри на російських крилоподібних гуслах) (рис. 1).

Розглядаючи інструментальний склад цієї унікальної мініатюри, Н. Фіндейзен вважає, що зображений інструментарій характеризується «повним відчуженням представлених на ній інструментів від слов'янських» [7, с. 73] і запозичений із західних взірців, що, на нашу думку, видається сумнівним. Принаймні два цитроподібні інструменти (у музиканта верхньої групи праворуч та нижньої групи ліворуч) можна вважати найдавнішим східнослов'янським типом цитр вертикального та горизонтального тримання. На автохтонне походження цих інструментів уперше вказав А. Фамінцин, який зазначив, що ця мініатюра створена давньоруським майстром [12, с. 179]. Причиною для такого висновку послужили помилки у правописі грецьких підписів до мініатюр Київського Псалтиря. Це навело автора на думку про слов'янське походження зображуваних цитроподібних інструментів, які були у вжитку у XIII ст., а можливо, й раніше.

Тим часом на цитроподібних інструментах, відтворених у мініатюрі, відсутні круглі отвори-резонатори на верхній деці, які є характерною конструктивною особливістю цитроподібних інструментів північноросійської, зокрема новгородської традиції.

Спосіб як вертикального, так і горизонтального тримання інструмента зберігається й пізніше. У Годуновському Псалтирі, датованому XVI ст., вміщено зображення вертикально розташованих цитр, проте іншої, видовженої форми (рис. 5). Привертає увагу і той факт, що на всіх східнослов'янських мініатюрах, які

Рис. 4

Рис. 5

Рис. 6

Рис. 7

відтворюють царя Давида-музиканта, цитроподібні інструменти мають неоднакову форму, кількість струн, а інколи й спосіб звуковидобування. Можливо, це підтверджує тезу про те, що на мініатюрах типи інструментів тиражувались не механічно. Їх вибір залежав не лише від майстра-мініатюриста, школи, до якої він належав, але й від існуючого на той час традиційного інструментарію в його ***етнічних різновидах***, що відображав особливості конструкції та пов'язану з ними манеру тримання інструментів. На користь останього свідчить й розглянута вище мініатюра з Годуновського Псалтиря.

Іконографічні та археологічні джерела XI–XII ст. містять зображення цитр вертикального тримання різних форм. Ці інструменти відтворені як на знаменитій фресці «Скоморохи» Софії Київської (рис. 6), так і на маловідомому серед інструментознавців наверші вухокрутки XII ст. з Новогрудки (Полоцьке князівство Київської Русі) (рис. 7). Незважаючи на значну відстань часу (приблизно 100 років), на обох пам'ятках зображено однотипні за формою і розмірами інструменти, які, очевидно, були у вжитку в добу раннього середньовіччя у Київській Русі (рис. 8).

Псалтир із фрески «Скоморохи»[3] — це великих розмірів трапецієподібна цитра вертикального тримання, нижня частина корпусу якої спирається на підлогу при сидячому способі виконання. Бічні сторони інструмента паралельні, верхній його край дещо піднесений угору, що утворює незначне коливання висоти звука під час гри. На зображенні видно лише ліву руку музиканта, розташовану на струнах, натягнених вздовж корпусу псалтиря (рис. 6). Права рука, очевидно, не бере участі у видобуванні звука через наявність задньої деки. Трактувати цей інструмент як псалтир (а не ліру, як у статті І. Ф. Тоцької та А. М. Заярузного [14, с. 151]) допомогло ознайомлення із замальовками оригіналу фрагментів фрески, які зробив перед реставрацією І. Ф. Солнцев — петербурзький майстер, під керівництвом якого здійснювалася друга реставрація «Скоморохів»[4] у 1842 році.

Аналогічних розмірів вертикально покладений псалтир трапецієподібної форми, однак з меншою кількістю струн, зображений на наверші виробу з оленячого рогу — вухокрутки, знайденої на території Новогрудки — прикордонного міста Полоцького князівства Київської Русі (археологічна знахідка датується першою половиною XII ст.) [13, с. 276–277]. Навершя відтворює фігурку музиканта, що сидить на лаві кубічної форми. На підставці перед ним вирізаний 3-струнний інструмент, що нагадує вертикально поставлені гусла. При зіставленні інструментів з фрески «Музиканти» з Софії Київської і Новогрудки впадає в око їх зовнішня подібність та вертикальний спосіб тримання (унструмента), а також спосіб звуковидобування (наявність задньої деки, защипування струн однією рукою (рис. 6).

Близькою аналогією до цих інструментів є мініатюра із Слов'янського рукописного Псалтиря XIV ст. (1397 р.) із зображенням Давида, що грає на 3-струнному вертикально покладеному прямокутному псалтирі однією рукою (тоді як друга підтримує інструмент) [12, с. 254, фіг. 22].

Як зазначалося вище, прямокутна форма вертикально розташованих цитр зустрічається й пізніше. У Годуновському Псалтирі зоб-

Рис. 8

ражено два різновиди цих інструментів — зі щипковим та плектровим способами видобування звука (рис. 5).

Паралельно з прямокутною та трапецієподібною (як її різновидом) формами вертикально утримуваних цитр у музичному інструментарії Київської Русі зафіксовано трикутну форму цих інструментів, яка знайшла свій розвиток і в цитрах XVI–XVII ст.

Найбільш рання іконографія датована першою половиною XII ст. Це «музичний» фрагмент (медальйон) на дні срібної чаші, знайденої під час розкопок княжої садиби Чернігова. Виготовлено її в місцевій ювелірній майстерні, про що свідчить клеймо «НАОУМ» («Наум») на споді чаші [16, с. 293–306]. На медальйоні дна зображено запозичений із візантійського мистецтва й трансформований на місцевому ґрунті античний сюжет про Орфея-музиканта: цар Давид, що грає на арфо-псалтирі, і Мелодія в оточенні завмерлих птахів та тварин. Арфо-псалтир, який запозичив від кутової арфи трикутну форму, музикант тримає вертикально. Докладно зображено і спосіб гри — одночасне защипування обома руками довгих і коротких струн — мелодії з супроводом, а також будову кілкової коробки та кількість струн (10), які кріпляться, очевидно, попарно на кожному з кілків (рис. 8).

Аналогічний інструмент (цитрову арфу — арфо-псалтир) можна побачити на фресці з каплиці церкви Святої Трійці (Люблін, Польща, 1418 р.) під назвою «Музиканти і скоморохи», яка виконувалася в добу Польсько-Литовського князівства західноукраїнським майстром Андрієм[5]. Вражає подібність сюжету, а особливо інструментального складу ансамблю, зображеного на люблінській фресці, який майже ідентичний до складу інструментального ансамблю фрески Софії Київської (у люблінській фресці відсутнє зображення пневматичного органа). І хоча обидві фрески належать до різних епох (раннє середньовіччя, Софійська фреска (1037 р.) — пізнє середньовіччя, початок відродження — люблінська фреска), виконані у різних мистецько-стильових манерах, усе ж вони засвідчують спадковість культурних традицій Київської Русі. Безсумнівно, маляр Андрій був добре знайомий з фрескою «Музиканти» Софії Київської, бачив її ще до першого реставраційного поновлення (за часів Петра Могили, XVII ст.), і тому відтворив музикантів з інструментами за першоджерелом, однак із певними композиційними змінами.

Іконографія доби відродження і бароко пропонує дещо видовжену, модифіковану форму трикутних псалтирів, характерних для української традиції. Одна з мініатюр рукопису (1414 р.), оригінал якої зберігається в Польській капітульній бібліотеці (Краків, Польща), нагадує букву «В» із зображенням короля Давида з гуслами. Вважають, що вона належить до пізньої середньовічної традиції польської книжкової мініатюри [18, с. 40]. Своєрідна форма інструмента на мініатюрі настільки нетипова для польського і західноєвропейського інструментарію тієї доби, що наводить на думку про його східнослов'янське походження (рис. 9). Це припущення здається обґрунто-

Рис. 9

ваним, оскільки ідентичні інструменти, проте утримувані горизонтально, добре відомі багатьом східноєвропейським народам.

Трикутний абрис інструмента з «краківського» рукопису нагадує «люблінський» та «чернігівський» типи, хоча значно більших розмірів. І «люблінський», і «краківський» інструменти — це синхронні іконографічні зображення, тобто в інструментальній практиці пізнього середньовіччя — раннього відродження існували одночасно (початок XV ст.). Обидва мають подібний трикутний абрис, однак є і певні відмінності.

У «люблінського» інструмента типова для арфо-псалтиря форма рівностороннього трикутника; довша частина корпуса спирається на плече музиканта, сам інструмент тримають або паралельно до виконавця (як на чернігівській чаші), або ж під певним кутом (як у «люблінського» музиканта, де зображено техніку гри лівою рукою, очевидно, тому, що на фресці цитрист (гусляр) супроводжує гру музикантів, які виконують мелодію на шийкових хордофонах (рис. 10).

Рис. 10

«Краківський» інструмент формою нагадує шоломоподібні гусла, роздповсюджені серед східноєвропейських народів. Цікаво, що Давид тримає інструмент вертикально. Такий спосіб утримування цитроподібних інструментів (гусел) типовий для української й цілком не типовий для російської та взаємопов'язаних з нею традицій народів Поволжя (чуваські кусле, кесле, марійські кюсле, татарські гусля, удмуртські кирез, крез), чи традицій народів Східної Прибалтики (карело-фінські кантеле, литовські каннелі, естонські канклес), де цитроподібні інструменти тримають горизонтально. Вважаємо, що саме угро-фінська та тюркська етнічні традиції доби пізнього середньовіччя безпосередньо вплинули на формування російської національної традиції тримання цитроподібних інструментів (гусел)[6].

«Краківський» інструмент має 9 (10) струн, резонаторний отвір на верхній деці у вигляді 4-пелюсткової квітки, що свідчить про його належність до цитр із резонаторною коробкою (індекс — 314.122). Пальці лівої руки захоплюють короткі (мелодичні) струни. Басовими струнами інструмент повернений до Давида. Виконавець тримає його вертикально, зліва, спираючи нижню частину корпуса інструмента на ліве коліно. На жаль, за зображенням неможливо встановити техніку виконання [18, с. 40]. Цілком імовірно, що інструмент видовженої трикутної форми (т. зв. шоломоподібні гусла) міг стати одним із прототипів пізнішої української цитри-бандури: Давид тримає інструмент так, як українці тримають бандуру.

Ще яскравішим зразком форми видовженого трикутного псалтиря-гусел є унікальний інструмент, вміщений в азбуковнику кінця XVI ст. «Алфавит иностранныїхъ речей». У зв'язку з незвичністю зовнішнього вигляду його зображення було вміщене поряд з текстом (рис. 11) «Псалтирь... — «сосуд... *аки домра*, на нем же десять струн... и нарицаху сосуд той *псалтиремь*, еже єсть *песневець*...» [7, с. 185], оскільки він супроводжував спів.

На малюнку, зробленому «від руки», інструмент має видовжену трикутну форму. У

нижній частині — виступ, функція якого залежить від розмірів інструмента, які нам невідомі, оскільки він зображений ізольовано від виконавця. Дещо вище нижнього краю деки є підструнник у вигляді бруска, на якому закріплюються нижні кінці струн. Цікаво, що підструнник прикріплений по всій ширині нижньої частини деки. У верхній частині інструмента — головка з волютом, повернениm уперед.

Розташування струн незвичне: частина з них кріпиться, очевидно, на головці. Всі десять струн зміщені вправо до краю деки, тоді як ліва частина корпуса залишається вільною. У зв'язку з цим усі вони мають різну довжину. Виходячи із зображення, можна спостерегти, що 5 довгих струн закріплені на короткій шийці, а 5 коротких — на деці, уздовж правої частини корпуса, що дуже нагадує традиційне кріплення приструнків на українській бандурі. Вивільнення від струн лівої частини деки стало у подальшому головною причиною асиметричних змін кобзи-бандури.

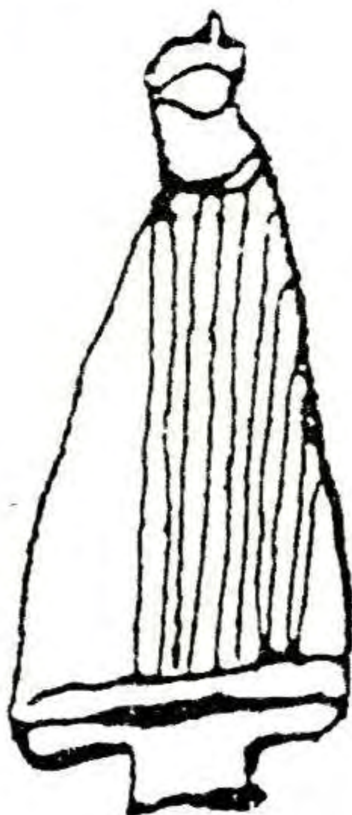


Рис. 11

Серед західно- та східноєвропейського іконографічного матеріалу, що містить відтворення короля Давида з псалтирем, аналогічних зображень не зафіксовано. Це дає підставу припустити, що це — світський, а можливо, і народний інструмент, який так здивував автора «Словника...» Саме цей інструмент XVI ст. міг стати перехідним між вертикально утримуваними псалтироподібними інструментами з одного боку, і лютнеподібними з іншого.

Отже, наведені матеріали відкривають нові аспекти дослідження давнього східнослов'янського музичного інструментарію. Зокрема, вони показують, що в Київській Русі існувало декілька типів цитр вертикального тримання[7], які знайшли свій розвиток і в наступні епохи. Один з цих типів увійшов складовим компонентом у сучасну українську лютнеподібну цитру — бандуру.

м. Львів

[1] Гунно-монгольські впливи поки що недосліджені; про монголо-тюркські впливи згадувалося у працях представників української класичної органологічної школи (М. Лисенко. С. Колесса).

[2] Існує думка, що у Східну та Північну Європу ці гусла занесені з півдня слов'янами (Б. Колчін).

[3] І.Тоцька пропонує іншу назву фрески — «Музиканти» [14, с. 143] або «Ансамбль музик» [15, с. 45].

[4] Перша реставрація була проведена у XVII ст. грецькими майстрами за часів П. Могили.

[5] У добу короля Ягайла — мецената музики і живопису — значний вплив на польське мистецтво мала українська культура, особливо в центрах етнічного пограниччя, яким був Люблін [17, с. 521].

[6] Ця теза потребує окремого ґрунтовного наукового дослідження.

[7] У X ст. арабський географ-мандрівник Ібн-Даста (Ібн-Русте), відвідавши Куяб (Київ), зазначав наявність у місцевого населення 8-струнного щипкового інструмента, який він називає «уд» (лютня).

1. *Галайская Р.* Коротко о зарождении и развитии русского музыкального инструментария // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. — М., 1988. — Т. 1. — С. 210–217.
2. *Сапонов М.* Менестрели. — М., 1995. — 257 с.
3. *Хоткевич Г.* Музичні інструменти українського народу. — Х., 1930. — 284 с.

4. *Гуменюк А.* Українські народні музичні інструменти. — К., 1967. — 267 с.
5. *Олейник О.* Изображение музыканта на золотой пластине IV в. до н. э. (к проблеме музыкального инструментария скифов) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов народов мира. — Вып. 1. — С.Пб., 1998. — С. 93–97.
6. *Сахаров И.* Сказания русского народа. — Т. 2, кн. 5. — С.Пб., 1913. — С. 145–191.
7. *Финдейзен Н.* Очерки по истории музыки в России. — Вип. І. М.; Ленинград, 1928. — 364 с.
8. *Стеньшевски Я.* Скрипка и игра на скрипке в польской народной традиции // Народніе музыкальные инструмснты и инструментальная музыка. — М., 1988. — Ч. II. — С. 48–77.
9. *Герцман Е.* Древнегреческая органика (по письменным источникам) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов народов мира. — С.Пб., 1998. — Вып. 1. — С. 16–35.
10. *Sachs C. Historia instrumentów muzychnych*. — *Warszawa*, 1975.– 556 s.
11. *Вертков К.* Типы русских гуслей // Славянский музыкальный фольклор. — М., 1972. — С. 275–315.
12. *Фаминцын А.* Гусли — русский народный инструмент // Скоморохи на Руси. — С.Пб., 1995. — С. 177–314.
13. *Гуревич С.* Изображения муыкантов Древней Руси //Советская археология. — 1962. — № 5. — С. 276–281.
14. *Тоцкая И., Заярузный А.* Музыканты на фреске «Скоморохи» в Софии Киевской // Древнерусское искусство. — М, 1988.
15. *Тоцька І.* Музиканти на малюваннях Софії Київської // Пам'ятки України. — 1995. — № 1. — С. 45–53.
16. *Бочаров Г.* Черниговская чаша XII в. // Древнерусское искусство. — М., 1988.
17. Історія української культури / Видання І. Тиктора. — XI зшиток. — 1937, серпень. — С. 512–568.
18. *Rozanow Z. Muzyka w miniaturze polskiej*. — *Warszawa*, 1967. — 149 s.

The article is dedicated to some aspects of origin of vertical medieval Ukrainian zithers. Later they became one of the prototypes of modern bandura (Ukrainian musical instrument).

СТАН І ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІН РЕЛІГІЙНОСТІ В УКРАЇНІ (спільнотний аспект)

Віктор ЄЛЕНСЬКИЙ

Питання спільнотного аспекту сучасного стану релігійності українців потребує попереднього розгляду історичних умов і особливостей релігійного життя в Україні до повалення комуністичного режиму, а також методів їх дослідження.

По-перше, Україна ніколи не була «релігійною пустелею»; її релігійне життя напередодні колапсу комунізму розвивалося, хоча і в обмежених ареалах, однак було достатньо насиченим, а мережа релігійних організацій складала від 40 % (пізньопротестантські спільноти) до 65 % (православні парафії) мережі загальносоюзної. Народна релігійність лишалася невикорінною, передовсім в аграрних регіонах на захід від Дніпра, а релігійне підпілля діяло протягом усього радянського періоду. Важливою складовою опору було політичне дисидентство, рух за права людини в України, який обстоював і релігійні права особи та спільноти, рідну мову, релігійні традиції, зрештою — людську гідність.

Можна погодитися, що релігія здатна сприяти демократизації в тоталітарному суспільстві, а саме: створюючи інституційний простір, всередині якого можливі форми організації опозиції до держави, навіть якщо це мовчазна опозиція; надаючи символічний ресурс, у вигляді колективної пам'яті, яка вже самим фактом існування чинить опір нав'язуваній ідеології; налагоджуючи зв'язки релігійних інститутів через кордони держави і усього комуністичного блоку з міжнародним співтовариством; та як інтелектуальна сила, що дозволяє створювати інакшу, ніж офіційно проголошена, ідентичність[1]. Але треба погодитися і з тим також, що роль релігії у такого роду перетвореннях в Україні була незмірною порівняно не лише із Польщею, але й з Чехословаччиною та Східною Німеччиною. Це позначилося як на ролі релігійних інститутів в подальшому суспільно-політичному і соціокультурному розвиткові України, так і на характері спільнотної релігійності.

4. *Гуменюк А.* Українські народні музичні інструменти. — К., 1967. — 267 с.

5. *Олейник О.* Изображение музыканта на золотой пластине IV в. до н. э. (к проблеме музыкального инструментария скифов) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов народов мира. — Вып. 1. — С.Пб., 1998. — С. 93–97.

6. *Сахаров И.* Сказания русского народа. — Т. 2, кн. 5. — С.Пб., 1913. — С. 145–191.

7. *Финдейзен Н.* Очерки по истории музыки в России. — Вип. І. М.; Ленинград, 1928. — 364 с.

8. *Стеньшевски Я.* Скрипка и игра на скрипке в польской народной традиции // Народніе музыкальные инструменты и инструментальная музыка. — М., 1988. — Ч. II. — С. 48–77.

9. *Герцман Е.* Древнегреческая органика (по письменным источникам) // Материалы к энциклопедии музыкальных инструментов народов мира. — С.Пб., 1998. — Вып. 1. — С. 16–35.

10. *Sachs C. Historia instrumentów muzychnych.* — *Warszawa*, 1975.– 556 s.

11. *Вертков К.* Типы русских гуслей // Славянский музыкальный фольклор. — М., 1972. — С. 275–315.

12. *Фаминцын А.* Гусли — русский народный инструмент // Скоморохи на Руси. — С.Пб., 1995. — С. 177–314.

13. *Гуревич С.* Изображения муыкантов Древней Руси //Советская археология. — 1962. — № 5. — С. 276–281.

14. *Тоцкая И., Заярузный А.* Музыканты на фреске «Скоморохи» в Софии Киевской // Древнерусское искусство. — М, 1988.

15. *Тоцька І.* Музиканти на малюваннях Софії Київської // Пам'ятки України. — 1995. — № 1. — С. 45–53.

16. *Бочаров Г.* Черниговская чаша XII в. // Древнерусское искусство. — М., 1988.

17. Історія української культури / Видання І. Тиктора. — XI зшиток. — 1937, серпень. — С. 512–568.

18. *Rozanow Z. Muzyka w miniaturze polskiej.* — *Warszawa*, 1967. — 149 s.

The article is dedicated to some aspects of origin of vertical medieval Ukrainian zithers. Later they became one of the prototypes of modern bandura (Ukrainian musical instrument).

СТАН І ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІН РЕЛІГІЙНОСТІ В УКРАЇНІ (спільнотний аспект)

Віктор ЄЛЕНСЬКИЙ

Питання спільнотного аспекту сучасного стану релігійності українців потребує попереднього розгляду історичних умов і особливостей релігійного життя в Україні до повалення комуністичного режиму, а також методів їх дослідження.

По-перше, Україна ніколи не була «релігійною пустелею»; її релігійне життя напередодні колапсу комунізму розвивалося, хоча і в обмежених ареалах, однак було достатньо насиченим, а мережа релігійних організацій складала від 40 % (пізньопротестантські спільноти) до 65 % (православні парафії) мережі загальносоюзної. Народна релігійність лишалася невикорінною, передовсім в аграрних регіонах на захід від Дніпра, а релігійне підпілля діяло протягом усього радянського періоду. Важливою складовою опору було політичне дисидентство, рух за права людини в України, який обстоював і релігійні права особи та спільноти, рідну мову, релігійні традиції, зрештою — людську гідність.

Можна погодитися, що релігія здатна сприяти демократизації в тоталітарному суспільстві, а саме: створюючи інституційний простір, всередині якого можливі форми організації опозиції до держави, навіть якщо це мовчазна опозиція; надаючи символічний ресурс, у вигляді колективної пам'яті, яка вже самим фактом існування чинить опір нав'язуваній ідеології; налагоджуючи зв'язки релігійних інститутів через кордони держави і усього комуністичного блоку з міжнародним співтовариством; та як інтелектуальна сила, що дозволяє створювати інакшу, ніж офіційно проголошена, ідентичність[1]. Але треба погодитися і з тим також, що роль релігії у такого роду перетвореннях в Україні була незмірною порівняно не лише із Польщею, але й з Чехословаччиною та Східною Німеччиною. Це позначилося як на ролі релігійних інститутів в подальшому суспільно-політичному і соціокультурному розвиткові України, так і на характері спільнотної релігійності.

По-друге, розглядаючи рівень релігійності сучасних суспільств, дослідники часто знаходяться під впливом суб'єктивних оцінок публіцистів, церковних діячів та місіонерів, які, як правило, дуже критично налаштовані щодо суспільної моралі, побожності співгромадян, щирості їхніх релігійних почуттів тощо. В свою чергу, для виступів церковних ієрархів, парафіяльних настоятелів дуже характерні викривально-закличні мотиви: їхнім завданням є цілковите уцерковлення «народу Божого» і приведення храмової поведінки цього народу у повну відповідність до церковних приписів. Напруженість між ідеалом і дійсністю, між духовною і тваринною природою людини завжди є і лишатиметься проблемою. Тому слід прийняти як свого роду необхідну перемінну ту обставину, що більшість суспільств в оцінці релігійності виходять з уявлення, нібито рівень сучасної їм релігійної культури зазнає послідовної ерозії, побожність занепадає і не витримує ніякого порівняння з тією, що її демонстрували попередні покоління. Наприклад, А. Шмідт у «Материалах для географии и статистики России, собранных офицерами Генерального штаба. Херсонская губерния» пише, що релігійна ревність українців Півдня України другої половини XIX ст. втратилась, тоді як забобони розквітають: українець вірить в існування відьом, домових, пристріту, достатньо впевнений у дієвості ворожби. Ще більш критичні зауваження зустрічаємо у записках архієреїв і єпархіальних місіонерів[2]. Суб'єктивне сприйняття, у тому числі, сприйняття масовою свідомістю, може бути дуже оманливим. Відомі факти, коли засоби масової інформації подавали твердження про постійне, неухильне і стрімке падіння рівня релігійності у французькому суспільстві, але дослідження соціологів не дозволяли говорити про це однозначно. Так, якщо в 1946—1961 рр. питома вага послідовно практикуючих католиків-французів коливалася між 33 % і 37 %, то в 1964 р. вона вже становила 41 %; в 1966 р. впала до 20 % — 25 %, в 1967 р. знов піднялася до 39 % і т. д.[3] І навпаки, попри те, що переважна більшість жителів цілого ряду пострадянських країн вважає, що число релігійних осіб в їхніх країнах неухильно зростає, релігійні практики тут лишаються фактично незмінними.

По-третє, пострадянські суспільства, які пройшли через експеримент з викорінення традиційної інституційної релігійності, і де участь релігійних інститутів у процесі соціалізації принаймні трьох поколінь була зведена до мінімуму, висувають завищені вимоги до релігійності своїх співгромадян. Так, дійсно, у науковому вивченні релігії практично класичними стали запроваджені Ч. Глоком п'ять вимірів релігійності: релігійна віра, релігійний досвід, релігійні знання, церковно-ритуальна практика та вимір етичних наслідків віри (*the dimension of ethical consequences*)[4]. Навколо цих вимірів існує тривала наукова дискусія, але мабуть тільки в пострадянських країнах шкала Глока сприймається не як інструмент дослідження релігійних виявів, а як такий собі стандарт, котрому начебто має відповідати досліджуваний носій релігійності. В масовій свідомості вкорінено образ «справжнього віруючого», який послідовно виконує всі релігійні приписи, беззастережно вірить у фундаментальні догматичні положення своєї Церкви, регулярно відвідує богослужіння, має ґрунтовні релігійні знання і демонструє високоморальну поведінку. Невідповідність такому «ідеальному типу» формує уявлення про «неповноцінність» релігійності українців. Вимоги, які висуваються до так званого «справжнього віруючого», часом перевищують за ригористичністю вимоги до ченців й черниць і цілковито ігнорують те, що білоруський теолог і філософ А. Данилов називає «космоматеріальним аспектом релігії». Майже всі релігії, фіксовані в історії, — пише він, — реагували проти виключно духовного або, точніше, суто «одухотворенного» сприйняття людини»[5].

Насправді, інтегрований показник релігійності українців (релігійна поведінка, релігійне знання, індивідуальна побожність, релігійно-інституційна залученість), покладений в координати центрально- та східноєвропейських

суспільств, є нормальним. Україна поступається, звісно, Угорщині та Словаччині, не кажучи вже про Румунію і Польщу, але випереджає Чехію, Латвію, Естонію і Білорусь.

По-четверте, дослідження спільнотного аспекту релігійності українців не може бути зведене до розподілу їх між релігійними інституціями, підтримки ними певних релігійно-суспільних моделей і навіть всієї цілісності того, що може визначатися як інституційно організовані вірування.

І, нарешті, аналізуючи релігійність українців, неможливо оминути дискусій, які вже довгий час розгортаються навколо валідності/іррелевантності теорії секуляризації, що, як зауважував Х. Казанова, може бути єдиною теорією, здатною досягти справді парадигматичного статусу в новочасних соціальних науках. В тій чи іншій формі її поділяли такі масштабні постаті, як К. Маркс, Дж. Миль, Е. Дюркгейм, М. Вебер, З. Фрейд, Дж. Фрезер, О. Конт, Г. Спенсер та інші[6]. Важливо вказати, принаймні, на деякі результати цих дискусій: з тієї емпіричної бази, якою оперує сучасна нам соціологія релігії, зробити висновок про те, чи підриває модернізм релігію, чи ні, неможливо; уявлення про лінійний історичний занепад релігії також не є підтвердженим дослідженнями — відносно минулого століття можна говорити про кілька хвиль «релігійних повернень»[7]; одне з цих «повернень» розпочалося в останній чверті XX ст. і дотепер великою мірою визначає світовий релігійний розвиток; це «повернення» включає в себе піднесення консервативної хвилі у світовому протестантизмі, фундаменталістські хвилі як у великих (іслам, буддизм, індуїзм), так і в національних (сикхізм та іудаїзм) релігіях, ісламську революцію в Ірані, вибух народного, спрямованого проти правлячих режимів, католицизму в Південній і Центральній Америці, Польщі, на Філіппінах та у Південній Африці; стрімке поширення новітніх релігійних рухів у Північній Америці та Західній Європі, а також перетворення релігії на вагомий чинник національної та культурної мобілізації в пострадянських країнах, у тому числі і в Україні. Падіння комунізму, яке супроводжувалося ерозією старих ідентичностей, викликало звернення до релігії як до депозитарію і національно-культурних цінностей з боку великих спільнот. Водночас такі «релігійні підйоми» здатні змінюватися (і реально змінюються) на періоди «релігійного охолодження». Відтак, дослідження, які виходять з жорсткого поділу вибірки на «віруючих» і «невіруючих» з наступним виключенням «невіруючих» з популяції, на ґрунті якої робляться висновки щодо параметрів релігійності суспільства, не видаються нам коректними[8]. Тому — попри велику кількість опитувань, які наразі є доступними для інтерпретацій, — ми користуватимемося дослідженнями, здійсненими в рамках Європейської програми з дослідження цінностей (European Values Survey).

Найбільш суттєві тенденції, які характеризують релігійний простір України кінця 1990-х — початку 2000-х років, можуть бути відтак окреслені в наступний спосіб. Насамперед, це дуже інтенсивний релігійно-інституційний розвиток, який зміщується з західних областей країни з дуже вже насиченою релігійною «мережею» в області Сходу і Півдня. Постійно зростаючі самодекларації релігійності (до трьох четвертих усіх опитаних) поєднуються з одним із найнижчих у Центрально-Східноєвропейському регіоні рівнем реальної участі в діяльності релігійних організацій. Лише трохи більше 7 % опитаних українців мають «тісні» і «дуже тісні зв'язки» з Церквою. Це значно менше не тільки порівняно з Польщею, де таких людей більше половини, і Хорватією (близько половини), але й зі Словенією (близько третини), Угорщиною (кожен п'ятий), Литвою (кожен шостий) і приблизно стільки ж, скільки в Чехії. Вартий уваги той факт, що українці, опитані в рамках програми *Aufbruh*, активну співпрацю з громадою поставили тільки на десяте місце серед критеріїв християнськості: на перше місце було поставлено — «вірити в Бога», далі — виконувати десять заповідей, піклуватися про старших,

регулярно молитися, не допускати жодних дошлюбних статевих стосунків, дарувати по змозі радість знайомим, щонеділі ходити до церкви, прагнути максимальних результатів, переконувати інших у християнстві, відмовлятися від штучних протизаплідних засобів[9]. Низька інтенсивність парафіяльного життя і слабкий зв'язок християн, передовсім православних, з релігійною громадою і, ширше, — з Церквою, серйозно непокоїть ієрархів і священиків. Київський священик Андрій Дудченко вважає, що Богослужіння у всіх Православних і Католицьких храмах столиці щонеділі збирають не більше 100 тис. людей, і закликає до послідовної євангелізації українського суспільства і катехізації «номінальних» християн[10].

Водночас релігійні організації посідають друге місце за залученістю в їхню діяльність українців — вони поступаються лише профспілкам і випереджають політичні партії й групи, культурно-просвітницькі об'єднання, творчі спілки, молодіжні, спортивні та інші організації.

Приблизно кожен п'ятий опитаний в Україні «знає і беззастережно вірить», що Ісус, який жив серед нас, є Сином Божим і Богом, кожен сьомий респондент при цьому не впевнений, що Ісус реально жив серед людей, кожен шостий вважає його лише екстраординарною людиною, ще кожен сьомий не визначився для себе чи Ісус Христос є тільки людиною, а чи ще й Богом, і стільки ж — не розуміють цієї проблеми до кінця, хоча вірять, що Ісус є Божественною Персоною.

За результатами найбільш авторитетних досліджень релігійності, в середньому щомісяця богослужіння відвідують приблизно 18–20 % населення України. Як свідчить Європейська програма з дослідження цінностей (далі — *EVS*), середній киянин відвідує церкву 11–12 разів на рік, на заході цей показник становить 22–23 рази, на сході й півдні — 7–8 разів. Це означає, що мешканці Західної України відвідують храми так часто, як італійці, португальці і словаки; кияни — як словенці, швейцарці, західні німці, британці й голландці; українці Півдня і Сходу — як французи, естонці, латиші, албанці, але частіше за болгар, росіян, чехів, східних німців, шведів, данців[11].

Українці доволі часто звертаються до Церкви для освячення центральних моментів свого життя — в країні немає регіону, де б Церква не хрестила новонароджених і не супроводжувала в останню путь померлих. Причому, якщо у Миколаївській області ці показники склали 52,2 % для хрестин і стільки ж для поховань, у Києві — 69,5 і 80 %, то у Закарпатській області — 100 %, в Житомирській — 95,8 і 91,7, Тернопільській — 91,7 і 91,7, Волинській — 91,7 і 87,5, Київській — 88,3 і 91,7, Харківській — 80 і 84,3 %%[12].

Інші показники релігійної поведінки і знання (сповідь, молитва, читання Біблії, відвідування прощ), в цілому також вказують на «серединне» місце України у посткомуністичній піраміді досліджень релігійності, де вона поступається Польщі, Румунії, Словенії, Словаччині, Хорватії, Литві, Угорщині, але випереджає Чехію, Східну Німеччину, Білорусь, Росію, Естонію та Латвію.

Поза сумнівом, в параметрах релігійності українців є відмінності, і часом, суттєві. Особливо це стосується релігійного виховання — питома вага українців, які стверджують, що отримали хоча б елементи такого виховання, не перевищує третини всіх опитаних: у Польщі (а також Ірландії, Італії) ця цифра — понад 90 %. Але навіть у країнах, де вплив Церкви вважається невисоким, цей показник значно вищий: у Фінляндії — 51 %, Східній Німеччині — 48 %, Норвегії — 45 %, Данії — 43 %. У Швеції, Латвії, Білорусі, Росії та Естонії тих, хто отримав релігійне виховання в сім'ї, виявилося менше ніж в Україні.

Вікова група від 30 до 49 років в Україні є менш релігійною ніж ті, кому від 18 до 29 років. І ще одна серйозна тенденція, яка вирізняє Україну серед багатьох країн регіону, — релігійна самоідентифікація є набагато сильнішою за конфесійну ідентифікацію[13].

Виразною є доволі жорстка кореляція між релігійною належністю та суспільно-політич-

ними перевагами. Наприклад, належність до Української греко-католицької церкви та православних Церков, які оголосили про свою незалежність від Московського патріархату, у більшості випадків означає виборчі переваги на користь національно зорієнтованих політичних сил. Ця тенденція першої половини 1990-х рр. лишалася чинною і в наступні роки та підтверджуваною соціологічними дослідженнями, зокрема зарубіжних фахівців[14].

Кореляція між релігійною належністю і політично-електоральними настроями не є виключно українською тенденцією. Вона вважається однією з найбільш характерних рис історико-політичного розвитку США[15].

У «старій» Європі релігія також, як довело дослідження вчених Тілбурзького (Нідерланди) та Упсальського (Швеція) університетів, істотно впливає не тільки на родинні цінності, приватну сферу, але і на політичні орієнтації[16].

Між тим, в характері взаємодії між релігією і політикою в Україні та в «старих демократіях» існує суттєва відмінність.

Релігійні інституції України останнього десятиліття XX ст., за незначними винятками, не оприлюднили скільки-небудь очевидної позиції з проблем, які глибоко заторкують морально-духовні підвалини суспільства і принципові засади його устрою. Навіть знамените «Звернення єпископів УГКЦ до вірних та всіх людей доброї волі»[17] стало швидше нарисом напрямів соціальної доктрини католицької церкви ніж спробою її застосування в українському контексті. На початку 2000-х років у церковних документах з'являються жорсткі оцінки, аж до попереджень на адресу влади про можливість соціального вибуху[18]. Але, окрім УГКЦ, жодна з церков України впродовж 1990-х рр. не запропонувала синтетичного богословського документа з аналізу посткомуністичної ситуації і не зорієнтувала українців на подальші дії у тих життєво важливих умовах вибору, перед якими їх поставили радикальні суспільно-політичні, економічні, громадські і культурні зміни. Це, звичайно, дуже суттєво відрізняє українську ситуацію від тієї, яка склалася у Польщі, Угорщині, Східній Німеччині, де Церква дуже визначено реагувала на суспільно-політичні зміни, а також на євроінтеграційні процеси.

Посткомуністичні релігійні зміни можна представити як **відновлення релігійних культур** (на якомусь іншому рівні і, можливо, з новими коннотаціями), котрі формувалися паралельно з розгортанням націєтворчих процесів.

Всі «народні демократії» почали з однаково жорстоких, у ленінському стилі, атак на релігію, але закінчити вимушені були по-різному: від закриття Енвером Ходжею 2169 мечетей та церков, оголошення Албанії першою у світі атеїстичною державою[19] до урядових консультацій з Костьолом стосовно запровадження військового стану в Польщі; від болгарської «народно-республіканської церкви» до східнонімецької «Церкви в соціалізмі»; від офіційної клятви «захищати Румунську Народну Республіку від усіх внутрішніх і зовнішніх ворогів» до листа литовських священиків до Брежнєва з відмовою виконувати «антиєвангельське законодавство». Радянське керівництво, зрештою, вимушене було визнати, що не в змозі чинити в Галичині так, як воно чинило у Криму. А під час хрущовської антирелігійної кампанії власті виявилися нездатними виконати «розверстку» із закриття храмів у Західній Україні, зустрівши відчайдушний спротив населення.

Відтворення релігійних культур означає конструювання та реконструювання позацерковних, «дифузних» виявів релігії, надзвичайно суперечливих, в яких вигадливо поєднуються елементи громадянської релігії з дохристиянськими віруваннями, а також сукупності цінностей, символи, звичаї й норми поведінки. Хоча більшість населення України не відвідує церкву регулярно, послідовна церковна діяльність, отримує все більше суспільне схвалення. Державні діячі й політики, публічні персони в той чи інший спосіб легітимізують церковність. Неможливо назвати жодного помітного публічного діяча — політичного, науки

і мистецтва тощо, який би відкрито маніфестував свій атеїзм. Всі три президенти України, прем'єр-міністри (Є. Марчук, П. Лазаренко, В. Пустовойтенко, В. Янукович, Ю. Тимошенко, Ю. Єхануров та інші) так або інакше демонстрували свою приязнь до релігії та релігійних інституцій і впроваджували релігію у політичний дискурс.

Британська дослідниця Грейс Деві називає це «заміщувальною релігією» — тобто ситуацією, коли релігію маніфестує активна меншість, а більшість не просто ставиться до цього із розумінням, але й однозначно підтримує те, що робить меншість. Так вона характеризує стан спільнотної релігійності країн Скандинавії[20].

Втім, українська ситуація істотно відмінна від тієї, яка існує в країнах Скандинавії, і яку ще називають «належністю без віри» — тобто демонстрацією належності до державної церкви, яка підтверджується самоідентифікаційними оцінками, матеріальними внесками, але не індивідуальною релігійністю і відповідною релігійною поведінкою.

Відновлення традиційного культурного архетипу в Україні супроводжується і відновленням практики патронування церкви носіями влади. В різний час українські медіа повідомляли про спонсорування будівництва храму в рідному селі Президентами України Л. Кучмою та В. Ющенком (останнім — ще на посаді голови Національного банку), главами президентської адміністрації, прем'єр-міністрами, міністрами[21].

Зауважимо, що цей культурно-релігійний тип не співпадає цілковито ані з народною релігійністю, ані з релігійністю прицерковного кола[22]. У першому випадку ми зустрічаємося з численними дохристиянськими уявленнями, місцевими «модифікаціями» не лише обрядової практики і культу, але й фундаментальних віроповчальних засад. У другому — із специфічною субкультурою, де приділяється підвищена увага харизматичним лідерам (духовникам, старцям), прощам, різного роду реліквіям, відчиткам, знакам і профетичним об'явленням. Інколи такі захоплення явно суперечать церковному вченню, реально загрожують авторитету єпископату і вимагають з його боку рішучих дій.

Прицерковні кола впливають на загальну релігійно-культурну атмосферу, але не визначають її. Остання виглядає набагато складнішою і багатошаровою — в ній поєднуються не лише офіційно стверджувані ритуали, які мають церковне походження, але виходять за церковні межі (як-от, наприклад, молебні за участю керівників держави), офіційна риторика і стилістика, але й нетрадиційні вірування, котрі знайшли досить широке розповсюдження в посткомуністичній Європі.

Неактивне церковне життя і низький рівень залученості у справи релігійної громади дивним чином поєднується з дуже високим рівнем довіри до Церкви як такої, інституції, яка не несе відповідальності за суспільні виразки і сприймається як своєрідний ідеальний тип. Всі дослідження незмінно свідчать, що рівень довіри до Церкви (не до якоїсь конкретно, а до Церкви взагалі) перевищує рівень довіри до будь-якої іншої інституції. За данними Центру Разумкова, починаючи з 2000 р., рівень повної довіри до Церкви не опускався нижче 22–33 %, тоді як для громадських організацій та профспілок цей показник складав 4–7 %; до засобів масової інформації України — 10–14 %[23].

У міру посткомуністичних перетворень зростав рівень довіри до політичних і громадянських інститутів; причому довіра ця ґрунтувалася вже на раціональних підвалинах. Іншими словами, найбільший рівень довіри до Церкви означає ще й недорозвинутість структур громадянського суспільства та неефективність і корумпованість державних, політичних інституцій.

Храм, який є видимим і найбільш доступним матеріальним символом Церкви, сприймається як своєрідний центр з надання духовно-ритуальних послуг, прилучення до світу з іншим плином часу і іншою організацією простору. Та це прилучення лишається вели-

кою мірою зовнішнім і короткоплинним, адже священнослужителі постають як персонал, належний до цього світу інших значень, — вони не відіграють ролі особистого духовного лідера чи харизматичного проводиря, який бере активну участь у конструюванні особистісного духовного світу.

Попри те, що невід'ємною складовою цього релігійно-культурного типу є боротьба ієрархії та священства за близькість до носіїв влади, прославлення візантійської симфонії та звернення до держави як остаточного арбітра, він є досить відмінним від того, що розвивається в Росії. В російському варіанті, на думку соціолога Б. Дубіна, вичитуються три тенденції формування «нової ідентифікації»: ізоляціонізму і ксенофобії, відмови від змін і примирення з радянським минулим та засвоєння ролі стороннього спостерігача, самоусунення від відповідальності за сьогодення і майбутнє[24].

Хоча український релігійний культурний тип (в інтегрованому вигляді) успадковує дуже суттєві риси домодерної аграрної релігійної культури, він виявився здатним до самоактуалізації і консолідації гуманістичного ядра у власній структурі. Це, зокрема, стало очевидним під час Помаранчевої революції, коли релігії як мережевій організації з ешелонованою структурою, ієрархією інституцій, професійним корпусом служителів і відпрацьованим механізмом індоктринації протистояла релігія як символічний простір, де відбувається вихід за межі буденності і прилучення до світу вищих значень, релігія як ідентифікаційний маркер.

У центрі президентської кампании–2004 були цінності й ідентичності, боротьба навколо яких є набагато менш прогнозованою ніж та, що точиться навколо ресурсів і територій.

Два релігійних дискурси зіткнулися в кампанії–2004.

Нещодавні революційні події довели, що Церква (як інститут, а не певна релігійна організація) здатна бути серйозною консолідуючою і націєтворчою силою не через проведення демаркаційних ліній з інорелігійними спільнотами, а надаючи політиці надійного морального підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності й справедливості.

[1] *Herbert D. Christianity, Democratisation and Secularisation in Central and Eastern Europe // Religion, State & Society. 1999. — Nos 3–4. — Vol. 27. – P. 281–282.*

[2] Дуже цікаві свідчення з цього приводу можна знайти в монографії І. Лимана «Російська православна церква на Півдні України останньої чверті XVIII — середини XIX століття». Запоріжжя: РА «Тандем — У», 2004.

[3] Див.: *Boulard F. Les sondages sur la pratique religieuse des Francais // Sondages. Revue fransaise de l'opinion publique. — Paris, 1977. — Vol. 39. — N 3–4. — P. 13–14; Michelat G., Simon M. Catholiques declares et irreligieux communisants: Vision du monde et perception du champ politique // Archives de sciences sociales des religious. — Lyon. — 1973. — N 35. — P. 130; Peyrefitte Ch. Religion et politique // L'opinion fransaise en 1977. — Paris. — 1978. — P. 118–119.*

[4] Див.: *Clock C. Y. On the Study of Religious Commitment. — N.-Y., 1962.*

[5] *Данилов А.* Единство и многообразие религий. Аналитическое религиоведение и теология диалога. — Минск, 2004. — С. 201.

[6] *Casanova J. Public religions in the Modern World. — Chicago-London: The University of Chicago Press, 1994. — P. 17.*

[7] *Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics. (Ed. ву P. L. Berger). — Washington, 1999. — P. 2.*

[8] Це застереження не дозволяє всебічно використати цікаве дослідження, здійснене з 5 по 21 листопада 2003 року фірмою «Юкрейніан соціолоджі сервіс» на замовлення Патріархії Української греко-католицької церкви. — Див.: Релігія та Церква в сучасній Україні. Результати загальнонаціонального соціологічного дослідження «Релігія та Церква в сучасній Україні» http://www.risu.org.ua/ukr/study/research_conference/churchsocialres/

[9] *Міклош Т.* Релігія та церкви відродженої нації // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності / За ред. Міклоша Томки й Олега Турія. — Л., 2004. — С. 69.

[10] Священик Андрій Дудченко. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь http://archiv.orthodoxy.org.ua/page-2424.html

[11] Див.: *Müller O. Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey // Religion*

and Pattern of Social Transformation. — *Zagreb,* 2004. — *P.* 63.

[12] *Міклош Т.* Релігія та церкви відродженої нації // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності. — С. 87–88.

[13] *Zrinšćak S. Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries // Social Compass.* — 2004. — *Vol.* 51(2). — *P.* 221–234.

[14] Див. зокрема: *Birch S. Elections and Democratization in Ukraine.* — *Basingstoke,* 2000. — *P.* 108–111, 121 та інші.

[15] Див. серед інших: *Reichley James. Faith in Politics.* — *Washington,* 2002.

[16] *Halman L., Pettersson Th., Verweij J. The Religious Factor in Contemporary Society // International Journal of Comparative Sociology.* — 1999. — *Vol.* 40. — *Issue* 1. — P. 140 та інші.

[17] Див.: «Про завдання християнина в сучасному суспільстві». — Л., 12 березня 1999 р.

[18] Звернення Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії Української греко-католицької церкви до духовенства, мирян та всіх людей доброї волі. — Л., 10 жовтня 2000 року.

[19] *Elez B. Albania in Transition: The Rocky Road to Democracy. Contributors: Elez Biberaj — author.* — *Boulder,* 1998.

[20] *Davie G. The Persistence of Institutional Religion in modern Europe // Woodhead et al., (eds.) Peter Berger and the Study of Religion.* — *London; New-York,* 2001.

[21] Прикметно, що презентація книги про Г. Кірпу, який дуже активно будував храми або каплиці біля великих вокзалів, відбулася наприкінці 2000 р. у митрополії УПЦ в єдності з Московським патріархатом, а передмову до книги написав предстоятель цієї церкви митрополит Володимир (Сабодан). Див.: Передмову до книги про життя та діяльність покійного Георгія Кірпи написав Блаженніший Митрополит Володимир // *http://www.orthodox.org.ua/uk/node/973*

[22] Щодо останньої див. цікаве дослідження: *Тарабукина А.* Фольклор и культура прицерковного круга. — Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — С.Пб., 2000.

[23] Довіра до Церкви: рівень і зміст // Національна безпека і оборона. — 2004. — С. 32–34.

[24] *Дубин Б.* Симулятивная власть и церемониальная политика. О политической культуре современной России // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. — 2006. — № 1 (81). — С. 14–25.

The author of the article represents state and peculiarities of the main change trends of religiousness in Ukraine.

БОГОРОДИЦЯ В УКРАЇНСЬКИХ КОЛЯДКАХ: ФУНКЦІЇ, СЕМАНТИКА ОБРАЗУ

Галина КОВАЛЬ

Досить непростим був процес утвердження християнських ідеалів і віри в них, засвоєння духовних цінностей. Проте, українці органічно сприйняли християнство, яке стало одним із феноменів їхнього етнічного самозбереження. Християнські мотиви, образи добре вкоренилися в українських колядках, чільне місце серед яких займає Богородиця.

Пошанування Пречистої зародилося на початку існування християнства, але тільки від V ст. її визнала церква. На той час в Україні побутували світські колядки і щедрівки, у які згодом проникали християнські мотиви, а то й повністю з'являлися тексти на нові християнські теми. Про природу цього матеріалу, його функції писав свого часу Іван Франко, зазначивши, що «колядка наша черпала зміст прямо з оповідання євангельського, а форму з пісні народної, і де надто правдиво релігійний настрій і глибоке чуття автора здужали перетопити ті далекі від себе елементи в одну органічну цілість, там тільки ми одержали пісні справді взірцеві, твори високої поетичної стійкості, яких не повстидалась би жодна література на світі, і котрі сміло можуть видержати порівняння з найкращим, що тільки є на полі християнської гімнології, твори, котрі справедливо і по заслузі здобули собі серед народу таку широку популярність і не стратять її доти, доки серед того народу три-

and Pattern of Social Transformation. — *Zagreb,* 2004. — *P.* 63.

[12] *Міклош Т.* Релігія та церкви відродженої нації // Віра після атеїзму: релігійне життя в Україні в період демократичних перетворень і державної незалежності. — С. 87–88.

[13] *Zrinščak S. Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries // Social Compass.* — 2004. — *Vol.* 51(2). — *P.* 221–234.

[14] Див. зокрема: *Birch S. Elections and Democratization in Ukraine.* — *Basingstoke,* 2000. — *P.* 108–111, 121 та інші.

[15] Див. серед інших: *Reichley James. Faith in Politics.* — *Washington,* 2002.

[16] *Halman L., Pettersson Th., Verweij J. The Religious Factor in Contemporary Society // International Journal of Comparative Sociology.* — 1999. — *Vol.* 40. — *Issue* 1. — P. 140 та інші.

[17] Див.: «Про завдання християнина в сучасному суспільстві». — Л., 12 березня 1999 р.

[18] Звернення Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії Української греко-католицької церкви до духовенства, мирян та всіх людей доброї волі. — Л., 10 жовтня 2000 року.

[19] *Elez B. Albania in Transition: The Rocky Road to Democracy. Contributors: Elez Biberaj — author.* — *Boulder,* 1998.

[20] *Davie G. The Persistence of Institutional Religion in modern Europe // Woodhead et al., (eds.) Peter Berger and the Study of Religion.* — *London; New-York,* 2001.

[21] Прикметно, що презентація книги про Г. Кірпу, який дуже активно будував храми або каплиці біля великих вокзалів, відбулася наприкінці 2000 р. у митрополії УПЦ в єдності з Московським патріархатом, а передмову до книги написав предстоятель цієї церкви митрополит Володимир (Сабодан). Див.: Передмову до книги про життя та діяльність покійного Георгія Кірпи написав Блаженніший Митрополит Володимир // *http://www.orthodox.org.ua/uk/node/973*

[22] Щодо останньої див. цікаве дослідження: *Тарабукина А.* Фольклор и культура прицерковного круга. — Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — С.Пб., 2000.

[23] Довіра до Церкви: рівень і зміст // Національна безпека і оборона. — 2004. — С. 32–34.

[24] *Дубин Б.* Симулятивная власть и церемониальная политика. О политической культуре современной России // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. — 2006. — № 1 (81). — С. 14–25.

The author of the article represents state and peculiarities of the main change trends of religiousness in Ukraine.

БОГОРОДИЦЯ В УКРАЇНСЬКИХ КОЛЯДКАХ: ФУНКЦІЇ, СЕМАНТИКА ОБРАЗУ

Галина КОВАЛЬ

Досить непростим був процес утвердження християнських ідеалів і віри в них, засвоєння духовних цінностей. Проте, українці органічно сприйняли християнство, яке стало одним із феноменів їхнього етнічного самозбереження. Християнські мотиви, образи добре вкоренилися в українських колядках, чільне місце серед яких займає Богородиця.

Пошанування Пречистої зародилося на початку існування християнства, але тільки від V ст. її визнала церква. На той час в Україні побутували світські колядки і щедрівки, у які згодом проникали християнські мотиви, а то й повністю з'являлися тексти на нові християнські теми. Про природу цього матеріалу, його функції писав свого часу Іван Франко, зазначивши, що «колядка наша черпала зміст прямо з оповідання євангельського, а форму з пісні народної, і де надто правдиво релігійний настрій і глибоке чуття автора здужали перетопити ті далекі від себе елементи в одну органічну цілість, там тільки ми одержали пісні справді взірцеві, твори високої поетичної стійкості, яких не повстидалась би жодна література на світі, і котрі сміло можуть видержати порівняння з найкращим, що тільки є на полі християнської гімнології, твори, котрі справедливо і по заслузі здобули собі серед народу таку широку популярність і не стратять її доти, доки серед того народу три-

вати буде тепле чуття релігійне і прив'язання до своїх гарних та поетичних звичаїв та обрядів»[1].

З Біблії відомо, що Богородиця (Богоматір, Діва Марія) — мати Ісуса Христа. В Новому заповіті євангелісти, вбачаючи основним завданням розповісти про життя і діяння Ісуса Христа, залишили досить мало відомостей про Богородицю. Знаємо, що вона ще в юному віці була заручена з теслею Йосипом із дому царя Давида. Тоді ж їй випало отримати «благу звістку» через архангела Гавриїла про те, що Бог обрав її стати матір'ю Його Сина. Коли Йосип дізнався, що Марія завагітніла, то, не бажаючи публічного сорому, вирішив таємно відпустити її. Проте, всі його сумніви були розвіяні Божим об'явленням уві сні [Євангеліє від Матвія, 1:18–25]. Далі євангелісти згадують Богородицю у розповіді про Різдво Христа аж до мученицької смерті Ісуса на хресті.

Теплі, ніжні почуття українців чи не найбільше стосуються Діви Марії, походження якої пов'язується із квітами. Воно фіксується колядковою традицією. Так, у записі П. Чубинського читаємо:

Рожденная Мати. Небесна Царице.
Радуйся. Пречиста, прекрасна Царице!
Діва обрадованная Христа народила
І за Євою, за Адамом слідком ходила.
Виплакала за нас грішних, як мати єдина.
Ти красна панна з високого маку,
Не дай же нам загинуть з великого страху[2].

Отже, у тексті зазначається, що Пречиста — «красна панна з високого маку». Мотив походження людини з маку дуже давній і належить до формульної моделі рослинного походження дітей, відомої різним етнокультурним традиціям[3]. У даному випадку ця формула має ще й свій символічний підтекст, оскільки підкреслюється у такий спосіб краса Діви Марії. М. Сумцов із цього приводу зауважив, що благочестиво налаштована фантазія і глибоко проникнута релігійність почуття шукали у всьому світі, фізичному й моральному, образів і фарб для прославлення Діви Марії. Ймовірно, саме з тієї причини проводиться порівняння Діви Марії із квітами, найбільш ніжним витвором землі[4]. Доцільно згадати апокриф, популярний у багатьох народів[5], про те, як Бог створив Адамові жінку із квітів, але той відмовився від неї, тому Бог її забирає до себе, а Адамові створює іншу. Діві із квітів суджено було стати Дівою Марією, Богоматір'ю[6]. Саме вона стала спасителькою людства і заступницею всіх грішників. Як слушно підкреслив М. Грушевський, Богородиця «мусила вимолити спокій і ласку всім душам без виїмку — коли не абсолютне пробачення, то хоч пільгу на якийсь час»[7]. Вихід господині з повісмом під час колядування сприймався як порятунок грішників із пекла, бо, за народними віруваннями, саме з повісма Мати Божа плела ризи на Страшний Суд, щоб визволити душі з пекла. Господь Бог дозволив Богородиці виловлювати ті душі з пекла сіттю, зробленою з повісма, яким люди обвивають хрест на Різдво. Очевидно, що колядковий мотив «Мати Божа випускає грішників із пекла» пов'язаний із цим віруванням, оскільки різдвяний період ще й до того був благодатний для прощення грішників і виходу їх із пекла до раю. Все це підтверджує добродушність та велике милосердя Матері Божої до всіх грішних людей:

Гей сів сам Господь та й вечеряти,
Входит до него Божая Мати:
Ой дай ми, Сину, до пекла ключі,
Повипускати ті грішні душі[8].

Сам факт виконання колядок із цим мотивом О. Потебня пов'язував з ідеєю поминання померлих родичів[9].

Чи не найбільше у колядках акцентується увага на народженні Сина Дівою Марією. Згідно зі Святим Письмом, Різдво Ісуса Христа відбулося у Вифлиємі. Це чітко прослідковується в українських колядках, часто з такими фонетичними відмінностями: у Еф-

леємі, Бефлеємі, Фленейимі, що свідчить про побутування цієї назви в народі:

Пречиста Діва, Матка Христова
Дитя вродила, Ісуса Христа
В містечку златнім, йа в Бефлеєвім,
Йа в Бефлеєвім, у білій стайни[10].

Цікаво представлено саме місце, де Марія народжувала Ісуса Христа — переважно у вертепі (печері), стаєнці, яслах:

Ген високо в темнім небі
Зірочка сіяла,
Пливла, пливла між хмарами,
Над вертепом стала.
Діва Сина спородила
В ясла положила
Сухим сіном постелила,
Пеленами вкрила[11].

Слід зазначити, що не всі моменти відобразились у колядках, оскільки окремі дрібні деталі не могли входити у системні, сконденсовані рамки пісні. Звісно, усне оповідання, на відміну від пісні, дає ширшу картину, скажімо, того ж чудесного народження Ісуса Христа: «Спаситель родився способом незвичайним. Дух ввійшов до Св. Діви ротом, і так вона зачала, а Спаситель вийшов з неї через голову. Тому Діва Марія, і породивши Спасителя, зосталась Дівою, а у новородків і тепер на голові помітне місце, не покрите кісткою якийсь час»[12].

Маленького Ісуса та Богородицю оточували тварини — віл, осел, ягнятка. З одного боку, зрозуміло, чому саме вони, оскільки народження відбулося в стаєнці, з іншого — тварини при яслах Новонародженого вважаються ангельським перевтіленням. Це чітко простежується у тексті:

Над яслами два волы стояли,
То ж не волы, то два янголы[13].

Або колядка зі збірника В. Гнатюка:

Під тим яслом там стояло три воли,
Всі ж тії три воли Божим духом дихали[14].

З цього приводу подібні мотиви існують і в народній прозі. Зокрема М. Сумцов наводить цікавий фрагмент з Поділля: «Ото як народився Господь та лежав у яслах, то віл не нарушав з ясел жадного стебла, а ще й дихав і зігрівав Бога... Ото ж Божа Мати і сказала: «Будеш же ти, добрий воле, завсегда в Бога ситий»[15]. Ймовірно, з тієї причини давнє дохристиянське вірування про розмову худоби прив'язалося під впливом християнства до часу Різдва Христового. Саме напередодні цього великого свята, за народним повір'ям, усі воли, корови мають здатність розмовляти між собою, тому кожен господар намагається їх добре погодувати, щоб не нарікали на нього.

У центр колядкового світу поставлено родину, передусім постаті матері й дитини. Як зазначив М. Грушевський, образ Пречистої, що обходжує Свого малого Сина, асоціюється насамперед із господинею звеличуваного дому[16]. Вона так само любить Свого Сина, купає його, сповиває, колихає і т. ін. Усі ці буденні та звичні речі враз підносяться, стають божественними, чудесними, у конкретному випадку — завдяки метафоричності тексту:

А вчера з вечера тиха вода стояла,
Там Панна Чиста Свого Сина купала.
Скупавши його, в тонкі пелюшки повила,
Повивши його, в золоті яселка вложила.
Вложивши, тричі поколихнула:
«Лелю, полелю, мій синоньку, єдиний»[17].

Особливого значення в колядках набувають ті предмети, той локус, у якому перебуває Мале Дитя. Поетична уява народу, як показує зацитований твір, малює не звичайні ясла, а «золоті яселка», бо Мати Божа поклала туди Ісусика. Такий орнаментальний епітет краще передає любов до Ісуса. З його допомогою відбувається трансформація мікросвіту, перетворюється простір: прикрашається, дістає інший статус, наділяється незвичними особливостями[18]. Епітети з такою кольористикою допома-

гають людині уявно осягнути ідеальний світ і перенести її в реальний, ідеалізуючи останній.

Як правило, Мати Божа сповиває Свого Сина у шовки, обрусочки, китайочки. З іншого варіанта простежується, що Пречиста, сповивши Свого Сина, «в васильки положила»[19]. Як відомо, васильки — пахуче зілля, в українців — символ святості й чистоти; воно, як зазначив М. Костомаров[20], ставиться в церквах під хрест, і з нього роблять кропила.

Український народ створив надзвичайно поетичну візуальну картину народження, яку зустрічаємо в одній з колядок (с. Яструбовичі Сокальського повіту):

Ясний місячейко-повивачейко,
А зоронька-пелюшонька,
А сонічко-подушечка[21].

Астральні образи беруть участь у догляді за Ісусом. Це ще раз переконує в тому, що християнські мотиви в колядках поєднані з давніми язичницькими, в яких домінували натуралістичні образи — місяць, зорі, сонце, дощ, дерева і т. д. Скажімо, сповитого Ісуса Діва Марія, за колядками, колише на дубочку. Такі образи властиві й колисковим пісням. Порівняймо:

колядка:
А Діва Марія Сина купає,
Під ялиною сповиває,
На дубочку колисає[22].

колискова:
Люляй, люляй, мій синочку,
Справлю тобі колисочку
Та й повішу на дубочку[23].

У традиційній культурі дуб символізує силу, міцність, чоловіче начало.

Отже, світ природи посідає важливе місце як у колядках, так і в колискових піснях.

Досить поширений у різдвяній обрядовій поезії мотив «Мати Божа втікає з Дитятком до Єгипту». Текст відомий по всій Україні, сюжетна схема стабільна. Варіюються лише дії, вчинки героїні (Богородиці), якими наділяє її усна традиція. Так, утікаючи, Пречиста креше «вогонь з льоду». Власне, цей факт є засобом демонстрування надприродної сили Богородиці, а також — вимальовано на контрасті чудовий поетичний образ:

Марія ся побояла,
До Єгипту утікала.
З Дитятком.
А в тім лісі ночувала,
Із леду вогню покресала,
На цілий світ засвітила
Синови[24].

Дуже часто в колядках Богородицю зображено звичайною сільською жінкою, котра займається господарськими справами. Скажімо, в одному з текстів прослідковується цілий процес підготовки до прядіння, який Вона виконує:

А хто ї стриже? — Пресвята Діва.
А хто ї пари? — Пречиста Діва.
А хто ї прядет? — Матка Христова,
Матка Христова Сину на ризи[25].

Важливо наголосити, що образ Богородиці «націоналізований», пристосований до локального середовища[26]. Він уведений в контекст селянського життя, наділений рисами, притаманними українському селянинові, як, скажімо, мотив «Мати Божа ходить щедрувати»:

І дзвін дзвонит, місяць сходит.
Ой на небі дорожечка,
Туда ішла Мати Божа щедрувати.
Защедрувала кружок воску,
Йа зсукала ясну свічку,
Таку ясну, аж до Бога[27].

Просторовим поняттям у зазначеному тексті виступає дорога — частина простору між двома точками, що пов'язує об'єкти, суб'єкти з вищою сакральною цінністю. Узагалі, початковим локусом у колядках вважається храм, дім, двір, кінцевим локусом — місце, до якого

спрямована мета руху, що прямує до сподіваного центру. Рух цим шляхом веде до пізнання простору, до досягнення його сокровенних вартостей[28]. Під час здійснення ритуального ходу («Туда *ішла* Мати Божа щедрувати») долається реальний горизонтальний та вертикальний шлях, останній осягається лише фігурально і веде до поєднання з предками, з Богом. Цікавим моментом є те, що т. зв. «винагородою», яку защедрувала Богородиця, виступає «кружок воску», з якого Вона зсукала ясну свічку — своєрідний дар, офірування Богові. За церковною термінологією, така свічка називається офіркою.

Таким чином, окремі аспекти, на які тут звернено увагу, дають підстави твердити, що Богородиця досить часто зустрічається в українських колядках. Вона переважно виконує функції доброї, дбайливої матері для Свого Сина (купає, сповиває, колихає); заступниці усіх грішників. Зрозуміти роль цього образу можна, звичайно, в цілому християнському контексті; в різних християнських обрядах тоді рельєфно вимальовуються національні елементи, наділені етнокультурною традицією. Заглиблення в семантику, розгляд функцій образу, з'ясування мотивів дає змогу зрозуміти, наскільки міцно образ Богородиці вкоренився у народній пам'яті.

[1] *Франко І.* Наші коляди // *Франко І.* Зібр. творів: У 50 т. — К., 1980. — Т. 28. — С. 22.

[2] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. — СПб., 1872. — Т. 3. — С. 333.

[3] *Гаврилюк Н.* Міфологічні формули на тему «походження дітей». Досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. — К., 1998. — С. 186; *Виноградова Л.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — М., 2000. — С. 353.

[4] *Сумцов Н.* Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. — К., 1888. — С. 6.

[5] Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство / Уклав М. Павлик. — Львів, 1906. — Т. 3. — С. 140–141.

[6] *Сумцов Н.* Зазнач. праця. — С. 7.

[7] *Грушевський М.* Історія української літератури (в 6-ти томах, 9-ти книгах). — К., 1994. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 242.

[8] Колядки і щедрівки… — Т. 1 / Зібр. В. Гнатюк. // Етнографічний збірник. — Л., 1914. — Т. 35. — С. 58.

[9] *Грушевський М.* Історія української літератури. — Т. 4. — Кн. 2. — С. 247.

[10] Колядки і щедрівки… — Т. 1 — С. 28.

[11] Колядки та щедрівки в сучасних записах / Упор. С. Китова. — Черкаси, 2003. — С. 23.

[12] *Чубинский П.* Труды… — Т. 1. — С. 152.

[13] *Чубинский П.* Труды… — Т. 3. — С. 323.

[14] Колядки і щедрівки… — Т 1. — С. 26.

[15] *Сумцов Н.* Зазнач. праця. — С. 14.

[16] *Грушевський М.* Історія української літератури. — Т. 1. — С 32.

[17] Колядки і щедрівки… — Т. 1. — С. 26.

[18] *Сокіл Г.* Українські обхідні календарно-обрядові пісні. — Л., 2004. — С. 188.

[19] Колядки та щедрівки в сучасних записах… — С. 52.

[20] *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С. 66.

[21] Колядки і щедрівки… — Т. 1. — С. 39.

[22] Там само. — С. 38.

[23] Дитячий фольклор / Упор. Г. Довженок. — К., 1984. — С. 86.

[24] Народні пісні з батьківщини Івана Франка / Зібр. та упор. В. Сокіл. — Л., 2003. — С. 32.

[25] Колядки і щедрівки… — Т. 1. — С. 92.

[26] *Дунаєвська Л.* Апокрифічна легенда в контексті національного світогляду // Література. Фольклор. Проблеми поетики. — К., 2000. — Вип. 7. — С. 372.

[27] Колядки і щедрівки… — Т. 1. — С. 55–56.

[28] *Топоров В.* Пространство и текст // Текст, семантика и структура. — М., 1983. — С. 258.

The author draws analogies in the activities of the ethnographic boards. Their contribution to the Ukrainian folklore study is shown.

ОБРЯДОВА ФУНКЦІЯ НАРОДНОГО ВБРАННЯ НА ВОЛИНІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX ст.

Лілія ЧАЙКОВСЬКА

Традиційний український костюм поряд із забезпеченням фізичного існування людини виконував ще й інші функції, властиві феноменам духовної культури. Широкий спектр духовних традицій народу, його уявлень та норм обрядової поведінки розкривається у обрядовій символіці народного вбрання. З давніх часів на Волині, як і в інших регіонах України, обрядовими символами виступали окремі компоненти костюма, матеріал, крій, декор, способи носіння одягу, про що свідчать приказки, пісні, казки.

У космогонічних міфах багатьох народів світ створювався богинями-ткалями, які пряли нитку життя та людської долі і вплітали її в матерію Всесвіту. У слов'янській міфології риси богині-прялі та покровительки долі простежуються у єдиного жіночого божества язичеського пантеону Мокоші, [1] супутниці Велеса (Волоса). Вважалося, що Мокош допомагала прясти пряжу [2], але була невидимою — про її присутність свідчило лише дзижчання веретена. Існував звичай принесення їй в дар першого снопа льону і вишитих рушників [3]. Відлуння міфологічних уявлень про ткання як основу світоглядних уявлень знаходимо в повір'ях, звичаях та обрядах другої половини XIX — початку XX ст. на Волині. За давніми уявленнями, світ створювався на Різдво. Саме у цей період у деяких регіонах прядіння і ткання суворо заборонялися, в інших, навпаки, всіляко заохочувалися — вважалося, що напрядені в цей час нитки мають цілющі властивості. Як відзначив О. Потебня, і заборона, і дозвіл вказували на шанування у ці дні божества, пов'язаного з прядінням та ткацтвом [1].

Жіночий головний убір на Волині

Згідно з численними матеріалами міфології, уснопоетичного фольклору та традиційної родинно-побутової звичаєвості, вміння прясти, ткати, вишивати слід розглядати не як звичайну людську здібність, а як дар богів, сакральні знання, які зберігаються предками роду і передаються по материнській лінії.

Багато аналогій зберігає волинська усна народна творчість, зокрема казкові сюжети, пов'язані з ткацтвом та вбранням.

У волинських казках надприродних чарівних властивостей надається таким компонентам вбрання, як головний убір, взуття, прикраси. У казці «Максим і дівчина» сказано: «надінь шапку-невидимку — всіх ворогів побореш, і ніхто тебе не бачитиме». Шапка-невидимка, її семантика не виходить за межі реалій, пов'язаних із проходженням ініціальних випробувань [5].

Взуття, зокрема чоботи, також наділені надзвичайними властивостями, тому їх так і називають — скороходи (казка «Чарівне кресало»). Важливе місце у обрядовій символіці посідає кольорова гама одягу (взуття). У казці «Почивая» «Іван любить червоні чоботи й

червоні пояси. Озувся у червоні чоботи, підперезався червоним поясом і став таким красивим парубком, що ні в казці сказати, ні пером описати». Жінки на Волині надавали перевагу червоному очіпку: «молодиця іде у червоному очіпку, як маківка цвіте» [6]. Червоний колір оберігав від «злого ока».

Компоненти волинського вбрання, а зокрема, пов'язані з ними перестороги, обмеження, зустрічаємо у віруваннях, повір'ях, приказках, піснях, загадках другої половини XIX — початку XX ст.: «не можна було класти шапки на стіл, бо скільки кришок на столі то і стільки буде вошей в голові у того, що поклав», «негодиться дві шапки надівать на голову, як хтось наділе, то той два годы дурний буде», «у шапці гріх у хаті седіть, бо боги есть» [7].

Про дівочі та жіночі головні убори на Волині другої половини XIX — початку XX ст. також довідуємось саме з тих джерел. Дівчата одягали вінок із свіжих квітів під час обряду «лелі». На півдні Волині його пов'язують з Юрієвим днем (23 квітня за ст. ст.; 6 травня за новим стилем). Дівчину, яка найбільше відзначилася, обирали «лялею», одягали їй вінок, а через плечі навхрест повивали зеленими гірляндами й вели з піснями до приготовленого «трону» [8]. На Зелені свята дівчата одягали вінки з трав, квітів, стрічок, такі ж, як і на обряд водіння вільхи. Таку дівчину водили по селу від двору до двору і співали величальних пісень господарям [9]. На зустріч весни дівчата також одягали віночки, про що співалося у веснянках:

Весна красна, весна красна
Що ти нам принесла?
Старим бабам по грудку,
А дівчатам по вінку.
Весна красна, що нам принесла?
Дівкам по віночку,
Бабам по серпаночку (Волинь) [10].

Хусточки використовували під час святкування Маслана (сирний тиждень) на півночі Волині (с. Яполоть). Жінки перев'язували хусткою мужчин, а ті відповідно давали їм відкуп [10].

Рукавички застосовували під час різних зимових обрядових дійств святкувань на Волині. На Новий Рік, після літургії, хлопчики або дівчата віком 8—12 років ходили по хатах з рукавицею, наповненою пашнею (вівсом, пшеницею) та посипали зерном діл, стіл і взагалі усе [10]. У ритуалі новорічного посівання рукавичка співвідносна з мотивом збагачення. Посівали колись тільки з рукавиці. Основною функцією висіяного з рукавиці збіжжя було ритуальне викликання добробуту [8].

Про обрядові функції різноманітних видів одягу волинян (сорочку, кожух, штани, спідниці, запаски) другої половини XIX — початку XX ст. дізнаємось із текстів усної народної творчості: приказок, колядок, поговірок, замовлянь, пісень.

Діда одягали в сорочку та шапку і перев'язували рушником під час різдвяної традиції в с. Жабче Горохівського району на Волині [8]. Відомими були замовляння в центральних областях Волині — треба роздерти пазуху, нахукати туди та за комір і дати з миски навхрест свяченої або непочатої води напитися. (с. Колоденка Рівненської області Волинської губернії) [11].

Роль обрядового символа одяг виконує під час різноманітних обрядів та ритуалів, що відзначають певні етапи життя людини. Уже при народженні дитини виконувались певні магічні обряди, продиктовані встановленими протягом століть моральними нормами. Одним із них є обов'язкове пеленання новонародженого сорочкою матері, а також перев'язування дитини червоним пасочком, що оберігало від наврочення, нечистої сили, злих духів [12]. Першим «одягом« новонародженого були пелюшки. Пелюшками та повивачами сповивали дитину до річного віку [13]. Пелюшки як прототип шитого дорослого одягу зустрічаються в народних волинських колядках другої половини XIX — початку XX ст. Вони відносяться до зимової обрядової поезії. В с. Хорів Острозького повіту колядували:

«Старушок при жлоби стоїть,
Новому рожденому пеленки стелыть,
М. Марыя вповывае,
До серця свого прыгортае»

Або ж в с. Дермань, Дубенського району Волинської області: «в пелени повився», в с. Лишнь Кременецького району Волинські області: «в пелюшечки вповився», в с. Плужноє Острожского району Волинської області: «старушок при жлоби стоїть, на пана Ієзуса пелюшки строить», а в с. Лишнь Кременецького повіту: «Божа Мати Сина мала, в пелюшки вповивала, На престоли положила», «Старушок при яслах стоить, Новорожденому пелюшки кроїть» [14]. Одяг, подібний за покроєм до пелюшок, або полотно, наближене до них, згадується в тексті слов'янських колядкок:

«Сина вродила, в морі скупала,
В морі скупала, в ризи повила,
В ризи повила, до сну вложила» [15].

Ризи взагалі вважають одягом ритуальним (церковне вбрання) або одягом знаті [16]. Риза згадується в Ізборніку Великого князя Святослава Ярославовича 1073 року у коментарі від Матвія:

«Хвалити Господа в чистих ризах» [17].

При хрещенні хлопчика під полотняну пелюшку — плащик підкладали чоловічу сорочку, а дівчинки — жіночу [12], голівку дитини пов'язували червоною хустиною. У даному випадку оберегову функцію виконували як предмети одягу (сорочка, пояс, хустина), так і інші побутові речі. Поширеним на Волині був звичай дарування матір'ю («роділкою») тканини на спідницю, полотна бабі після хрещення дитини [18].

За повір'ям, перед тим, як одягнути на дитину черес, у сорочці потрібно потримати ніж або металевий предмет, тобто виконати певні магічні дії (в даному випадку маємо справу з контактною магією). Відповідно до повір'я, дитина, торкаючись сорочечкою і тілом до металу, «повинна виростати міцною, як залізо» [12]. Магічні дії проводились і з іншими частинами костюма. В архівних матеріалах збереглися свідчення кінця XIX — початку XX ст. стосовно використання пояса і крайки як оберегів. Вважалося, що пояс і крайка оберігають людину від лихого ока, злих духів, тому при народженні дитини їх клали біля неї, «щоби відігнати нечисту силу».

Весільний обряд — це колективне дійство, кожен з учасників якого грає свою певну роль. Молодий, молода, її подруги (дружки) одягалися у відповідне вбрання. Прикраси, подарунки молодим, родичам, батькам — це атрибути, без яких не обходилось селянське весілля на Волині в другій половині XIX — на початку XX ст. Велику роль відігравали атрибути-символи: квітка, вінок, колір квітів, стрічок, вишиті узори сорочок та їх колір.

Вважалося, що речі, виготовлені для того чи іншого обряду власними руками, мають особливу магічну силу. За звичаєм на Волині, як і на більшості території України, нову сорочку для майбутнього чоловіка дівчина шила і вишивала білими нитками [19]. Саме її він одягав до шлюбу. Сорочку прикрашали весільним віночком. У центральних районах Волині існував звичай, за яким молода для майбутньої родини з боку чоловіка та окремих гостей готувала:

«Тоненькі обруси,
що раненько вставала
Да тоненько напряла
И биленько вбилила
И всіх бояр обдилила» [20].

На Волині наречена дарувала свекрові полотно на сорочку, обв'язане стрічками, а матері нареченого тканий плат, котрий також обв'язувала стрічкою. Свасі і кожній жінці з родини — пару ліктів полотна на фартух [19]. Про те, що молода на Волині готувала сорочку своєму коханому, співалося в народній пісні :

Я Семена люблю,
Сорочку вишию.
Ой дерево, клен-дерево,
Сорочку вишиваю [18].

Відповідно наречений дарував нареченій черевички або щось з одягу [21]. В окремих випадках за подаровані молодим чоботи наречена давала в подарунок кольорову хустину [19]. Така традиція була поширена в багатьох областях України [22].

Перстень та рушник служать прямим натяком на наближення шлюбу й шляху до нього (чарівні предмети) [23]. Цінність шлюбного рушника була у східних слов'ян настільки велика, що при розлученні його розривали навпіл над проточною водою або на перехресті доріг. Одну частину залишали дівчині, а другу віддавали чоловікові. На Холмщині часом в архаїчних ритуалах використовували не рушник, а чисте лляне полотно, яке можна вважати першоосновою, з якої постав рушник як довершена форма ритуальної тканини. Під час весілля дружба одягав рушник через плече, зав'язуючи на поясі [19]. Рушник пов'язували і маршалку [13]. У східних районах Волині (Новоград-Волинський повіт) даруванням рушників або хустини сватам визначалась згода нареченої виходити заміж [21].

Прикраси теж відігравали важливу роль у весільній обрядовості. Під час заручин молода дає перстень нареченому, затримує свій і зав'язує йому червону китайкову стрічку до коміра сорочки, за що він їй дає викуп [19]. Це свідчило про домовленість з обох сторін — нареченої та молодого. Раніше наречені обмінювались віночками [24].Свою згоду на одруження дівчина висловлювала одяганням шапки нареченого:

Ой випили, вихилили
Меду-вина бочку,
Видурили, виманили
В пана-свата дочку.

Ой ми ж її не манили,
Сама ж вона хтіла.
Наложила сиву шапку
Та й між нами сіла [25].

Головні убори відігравали неабияку роль під час усього весілля. Так, ще перед шлюбом шапку молодого прикрашали букетом з барвінку, або подібного зілля та клали на тарілку [19]. Барвінкові обряди символізували освячення шлюбу громадою. Часом наречений сам прикрашає квітами баранячу шапку перед тим, як іти до молодої. У східних регіонах Волині (м. Новоград-Волинськ) наречена готувала шапку для молодого. Про це свідчать слова пісні:

Я в тебе, зятеньку, первая свесть.
Готуй мені талерів шість.
Хоть нє шість — півтора,
Буде твоя шапочка готова [16].

На сході Волині у другій половині XIX — початку XX ст. (Новоград-Волинськ) за звичаєм менша сестра нареченої пришивала до шапки нареченого червону стрічку. Цей процес супроводжувався співами дружок [17]. Наречений обов'язково давав викуп за шапку.

Під час весілля на Волині молода одягає на голову вінок з барвінку та яскравих стрічок. Весільний вінок має свою символіку. У книзі Яна Ласіцького «*De Russorum*» виданій у Вільно в 1585 році, подається опис весілля на Волині. Тут варто звернути увагу на подібність вінців до народних вінків. Священик увінчує голову кожного з молодих зеленою гілкою. Зелений віночок, пришитий до шапки молодого, також має назву «венец». А він, в свою чергу генетично пов'язаний з дівоцьким вінком [26].

Весільні вінки на Волині за формою нагадували шапочку, їх густо прикрашали намистом, гілками вічнозелених рослин, пучками пір'я, китицями з вовни («бубляками») [27]. Вінок відігравав функцію оберега і був символом добробуту.

Звичай покривання молодої наміткою, що свідчить про перехід дівчини з одного суспільного стану в інший, відомий на території України з часів Київської Русі. Ще у давнину у Київській Русі жінці заборонялось «світити волоссям». Вона була зобов'язана закривати його складним головним убором [28]. Позбавити жінку головного убору, означало знечес-

тити її. Через таку образу на Русі виникали судові справи.

На Волині перед тим, як покласти намітку на голову молодої, один із старостів зривав квітку з гільця молодого та обмінював її у старости молодої на квітку з її гільця [29]. Вінок з голови молодої знімала сваха, після чого (в окремих селах Волині) виконувався обряд підрізання коси до рівня вушного отвору. Волосся підбирали на кибалку, поверх якого сваха одягала очіпок — каптур, а поверх нього навколо голови та шиї зав'язувала перемітку, хустку. Часом поверх голови зав'язували перкалевий плат [19].

Плечовий одяг — кожух на Волині виступав у обрядах релігійних свят: «До Св. Духа не скидай кожуха, а по Св. Дуси знов у кожуси» [30]. Це в Духовний день на Волині в колядках співалось: «И кожух замочив до кришки, пішов Савка на ничь кожуха сушити» [5]. Неабияку роль відігравав кожух, а точніше — специфічний спосіб його використання, у весільній обрядовості.

Коли молоді поверталися з церкви після шлюбу, мати нареченої зустрічала їх на порозі з вивернутим кожухом і співала:

Теща зятя вітає,
Кожух вивертає.
Будь, зятю, багатий
Як той кожух мохнатий [25].

Вважалося також, що кожух, вивернутий хутром назовні, надавав людині сил родючості. У зв'язку з цим вивернутий кожух і був обов'язковим атрибутом українських ряжень. Хутро з давніх часів — символ здоров'я, тепла багатства, бо в далекому минулому було духом діда — Домового.

За звичаєм, на Волині молода одягала вбрання червоного кольору, який був символом щасливого сімейного життя: червону юбку, червоний горсет; очіпок молодої чи хустка, в яку її пов'язували, були переважно червоного кольору [1]. Це також своєрідна символіка щасливого народження нової сім'ї, нового господарства. До речі, червоний колір як атрибут продукуючої магії зустрічається в уявленні багатьох народів світу.

На сході Волині (Бердичівський повіт) вважалося за обов'язкове, щоб молода мала червоний пояс. Червона барва веселить і посилює почуття; червона барва означає принцип плідності та відтворення в природі.

Велику роль вбрання на Волині відігравало і у поховальному обряді. Поховальний одяг в якому ховали небіжчика, зазвичай використовувався під час різних церемоній і був більш розкішний ніж повсякденний. На Волині, як і повсюди в Україні, побутував звичай, за яким жінки до самої смерті зберігали весільну сорочку і намітку, які потім їм клали у домовину або вдягали на небіжчицю [31]. На сході Волині (Житомирська область), як умре дівка, то накладають на голову вінок та фату так, як за шлюбу вбирають [32]. Збоку кладуть хустину. Мати дає тим, що несуть хоругви хустки — зав'язують їх на праву руку і тим, що несуть труну. А парубкові також клали хусточку в кишеню, а збоку кашкет. На ноги накладають білі панчохи [33]. У с. Хорів Острозького району Рівненської області другої половини XIX — початку XX ст. після обряду обмивання вмерлого одягали в білу сорочку [34]. На Волині з покійника знімали сорочку та роздирали її від верху до низу, а одягали святкову [35]. Дівчата на півночі Волині, коли вмер батько, розпускали волосся і перев'язували його чорною стрічкою. Червоний пояс або крайку вішали на огорожу, тин, коли виносили з двору покійника, «щоб добро за ним не пішло» [12].

Орнаментальні мотиви українського костюма відображають широкий спектр духовних традицій народу, його світоглядних уявлень та норм обрядової поведінки. Чимало обрядових символів мали давнє походження і не використовувались у повсякденному костюмі.

Не кожен знак мав право панувати на тій чи іншій складовій частині народного строю. Певні знаки вишивали на запасках, які вказували на вихід дитини з материнського лона, або слугували оберегами органів дітороджен-

ня, інші — на сорочках і запасках бабам-повитухам, незайманим дівчатам і жінкам. Окремі знаки — народжувати багато дітей, благополуччя. На чоловічих сорочках вишивали знаки, які вказували на парубка чи одруженого чоловіка. Є навіть знаки про те, що парубок шукає незайману дівчину, з якою готовий одружитися.

Вишивка вже з давньоруського періоду крім декоративної несла заклинальну символічну функцію. Вишитий узор набуває магічної сили. Він розміщувався навколо шиї, на передпліччі, рукавах, на подолі. Серед геометричних мотивів у волинській вишивці переважає сонячний орнамент. Він складається із магічних знаків сонця: спіралей, хрестів, колісниць [36]. Фактично весь космос є потенційним символом. Вчені дослідили, що вже в останньому періоді палеоліту людина надавала певного символічного значення довкіллю: сузір'ям, рослинам, тваринам [37]. Оздоблення також мають виконуватися на основі традиційної образності та символіки, що в різноманітному гармонійному поєднанні творить узори [38].

У волинській вишивці зображення сонця (у Луцькому повіті на Волині) уявлялось «царем неба», що освітлює та закриває землю вдень «обходить» її вночі, а ранком знову з'являється на сході, а у Новоград-Волинському повіті сонце вже втілене у вигляді жінки. У орнаментальних мотивах вишивки символом сонця є розетка, восьмикутна зірка, розетка в колі. Часто зустрічається такий знак, як розетка з шістьма листочками — відображення певного календарного циклу руху в природі.

У вишивках південної Волині XIX ст. яскраво виступає рослинний орнамент [39]. Українська «поганська» магія загалом була рослинною [40]. Знаючи кожне дерево, кожну квітку своєї землі так само, як тварин, звірів і птахів, вишивальниці ніколи не відтворювали їх у реальності. Конкретні форми рослин, плодів перетворювалися в узагальнені узори, далекі від оригіналів [41]. Але вони перетворювалися на символи побажання сімейного благополуччя, здорового потомства, чесного дівування тощо. Саме у вишивці чоловічих або жіночих сорочок другої половини XIX — початку XX ст. на території Волині найчастіше зустрічаємо орнамент із багатопелюстковими квітами, відомий під назвою «руже». Узори з рожами укладалися за законами рослинного орнаменту, що означало безперервний сонячний рух з вічним оновленням. Нерідко у вишивці поряд з ружами ми зустрічаємо візерунки троянди. Троянди укладали в систему геометричного узору. То не просто квіти — квіти-зорі, що уособлюють уявлення народу про Всесвіт як систему. Це також свідчить про непорушний закон об'єднаного космосу [42].

Декорування чоловічих сорочок в орнаментальні мотиви квітів руже та рожі ми зустрічаємо у Волинській області, Іваничівському районі, селі Жишковичах [43], у цій же області Ківерцівському районі, селі Тростянці [44], у Тернопільській області, Кременецькому районі, селі Сапанів, а також у Рівненській області Гощанському районі селі Алексеєві [45]. Вишивка на цих сорочках переважно розміщувалася на манишці, на комірі та на манжетах. Необхідно відзначити, що всі ці вишивки були виконані переважно технікою «хрестик», а вона теж має символічне значення — наближена до знаку вогню [37]. Серед жіночих сорочок, які орнаментовані в «рожі» та « галузки» виділяються сорочки Волинської області Ковельського району села Воля. Жіноча сорочка оздоблена технікою «хрестик», декорована у рослинні орнаментальні мотиви (листочки, виноградна лоза, рожі) була відома на території Рівненської області Костопільського району у селі Головин [47], а також у селі Берегинь Рівненського району [42]. Такий орнаментальний мотив є символом винограду, він розкриває нам радість і красу створення сім'ї. Сад, виноград — це життєва нива, на якій чоловік є сівачем, а жінка має обов'язок ростити й плекати дерево їхнього роду [42].

Отже, народний стрій, це комплекс з багатьох одягових компонентів, кожен з яких активно включався у те чи інше обрядове дійство, що своїм коренем сягає глибини віків.

1. Лупій Т. Обрядовий рушник і міфологічна картина світу // Народна творчість та етнографія. — 2000. — № 5–6. — С. 104–108.
2. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992. — С. 110.
3. Боровский Я. Мифологический мир древних киевлян. — К., 1982. — С. 22.
4. Чубинський П. Мудрість віків. — К., 1995 — С. 87.
5. Українці: етнографічні студії традиційної матеріальної культури / Під ред. А. Пономарьова. — Опішне, 1999. — С. 258.
6. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экседиции в Западно-Русский край // Материалы и исследования. — С.Пб., 1872. — Т. 1. — С. 107.
7. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 1997. — С. 107.
8. Українці: етнографічні студії традиційноїматеріальноїкультури / Під ред. Пономарьова. — Опішне, 1999. — С. 258–395.
9. Доманицький В. Народний календар у Рівнеському повіті Волинської губернії // Матеріали по українській Етнології. — Т. 15. — Л., 1912. — С. 63–68.
10. Малинка А. Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниговская, Волынская, Полтавская и некоторые другие губернии). — Чернигов, 1902. — С. 194–300.
11. Стельмащук Г. Давнє вбрання на Волині. — Луцьк, 2006. — С. 138–155.
12. Маслова Г. Народная одежда русских, украицев и белоруссов в XIX — начале XX ст. // Восточнославянский этнографический сборник. — М., 1956. — С. 71–118.
13. Малинка А. Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниговская, Волынская, Полтавская и некоторые другие губернии). — Чернигов. — С. 205–270.
14. Костомаров М. Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С. 382.
15. Словник-довідник з археології / Укладач Н. Гаврилюк. — К., 1996. — С. 42.
16. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край // Материалы и исследования. — С.Пб., 1877. — Т. 4. — С. 198.
17. Українська Родина. Рушники та громадський побут // Упоряд. Л. Орел. — К., 2000. — С. 90.
18. *Kolberg O. Dzela wyszstke: Wolyn–Wrocław–Poznan.* — 1907. — *Nom* 36. — *S.* 1–29.
19. *Чубинський П.* Мудрість віків. — К., 1995. — С. 163–172.
20. Чубинский П. Свадьба записанная в местечке Полонном, Новоград-Волынского уезда, Волынской губернии, г. Ящинском // Труды этнографическо-статистической экспедиции в юго-западний отдел. Материалы и исследования. — С.Пб, 1877. — С. 632–642.
21. Лозинський Й. Українське весілля. — К., 1992. — С. 97.
22. Давидюк В. Зазнач. праця...– С. 172–215.
23. Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы // Ред. Ю. Иванова, М. Кашуба, Н. Красновская. — М., 1988. — С. 74.
24. Чубинський П. Свадьба, записанная в местечке Полонном, Новоград-Волынского уезда, Волынской губернии, г. Ящинском. — С.Пб. — 1877 — С. 72–173.
25. Несен І. Весільна обрядовість Житомирського Полісся: Синкретизм дохристиянського та християнського // Народознавчі Зошити. — 2003. — № 1–2. — С. 103–107.
26. Врочинська Г. Прикраси в декоративно-образній структурі народного жіночого вбрання XIX — початку XX ст. // ІН НАНУ. — 2004. — № 3–4. — С. 378–383.
27. Рабинович М. Бытовой аспект семейной драмы Грозного // Советская этнография. — 1981. — №6. — С. 137–140.
28. Вовк С. Студії з української етнографії. — К, 1995. — С. 233–265.
29. Чубинський П. Мудрість віків. — К., 1995. — Кн. 11. — С. 18–36.
30. Рушники та громадський побут / Упоряд. Л. Орел. — К., 2000. — С. 373.
31. Кравченко В. Этнографические материалы. — Житомир, 1914. — Т. 2. — С. 100–107.
32. Кравченко В. Этнографические материалы. — Т. 2. — Житомир, 1914. — С. 136.
33. ЦДІА у м. Києві 22.05, од. зб. 164.
34. *Stecki T. Wolyn pod wzglendem statystycznym, historrycznym I arheologicznyn. — Lwow,* 1864. — *T.* 1. — *S.* 93.
35. Словник-довідник з археології / Укл. Н. Гаврилюк. — К., 1996.
36. Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко І., Музиченко Я., Шлапан О. Українські символи. — К., 1994. — С. 3.
37. Ткач М. Дерево роду. — С. 21.
38. Волков С. Отличительные черты южнорусской народной орнаментики // Труды Третьего Археологеского сьезда в России. — К., 1878. — С. 323.
39. Пошивайло І. Український рушник як полісемантична знакова система // Орел Л. Українські рушники. — Л., 2003. — С. 185.
40. Захарчук-Чугай Р. Українська народна вишивка. Західні області УРСР. — К., 1988. — С. 98.
41. Знаки: 155 стародавніх українських вишивок / Упор. Т. Островська. — К., 1999. — С. 71.
42. Львівський народний музей архітектури і побуту, інвентарний опис — АП-18162.

43. Волинський краєзнавчий музей, інвентарний опис — Р2–328.
44. Тернопільський краєзнавчий музей, інвентарний опис — Т 2332, 3577.
45. Митрополича фундація Митрополита Андрея Шептицького Національного музею у Львові, інвентарний опис. — ЛНІМ–41061, 55429, 2723, 52430.
46. Державний музей українського народного мистецтва України. — КТ–2021.

The importance of this research lies in looking into the problem of clothes related to ritual acts. It is aimed at finding out of sacral function of the national clothes in Volyn, throughout the period of the 19th and the beginning of the 20th century. Literary sources and exhibitions of museums in Western Ukraine are the bases of this work.

РЕЛІГІЙНІ МОТИВИ УКРАЇНСЬКИХ «НЕЗРЯЧИХ» МАНДРІВНИХ СПІВЦІВ

Анатолій ТРЕМБІЦЬКИЙ

Феноменом українських жебраків, лірників і кобзарів у різні часи цікавились історики, етнографи, культурологи, лінгвісти, письменники, їхні публікації сприяли глибшому дослідженню природи й побутування українського лірницько-кобзарського музичного фольклору. Відгороджені від мирського світу незрячістю й найнижчим суспільним щаблем — українські мандрівні «незрячі» епічні співці витворили свою культуру, глибину й значимість якої й досі важко осягнути багатьом українським науковцям. Адже незважаючи на соціальну спорідненість жебраків, лірників і кобзарів, варто все ж виокремлювати серед них риси соціально-психологічної специфіки лірників і кобзарів. Поряд із ідеалізацією та романтизацією українського лірництва і кобзарства, виразно проступають риси їхньої асоціальної, аморальної суспільної та побутової поведінки, яка й досі залишається «темним місцем в історії української культури» [1, с. 61]. Знана дослідниця М. Гримич пише: «Кобзарі та лірники, в першу чергу, були жебраками, а вже потім — мандрівними співцями, і аж ніяк не навпаки. Старцювання — це була їхня професія, спосіб до виживання ... шлях до особистісного самоутвердження, оскільки в деяких випадках незрячий ступав на шлях жебрацтва не через матеріальну скруту.., а через принизливе становище «дармоїда», через бажання мати зароблений власним трудом шматок хліба» [1, с. 58].

Історіографія наукових досліджень загальних проблем виникнення, розвитку й функціонування лірницької і кобзарської панібратії, носіїв українського мандрівного «незрячого» епічного мистецтва охоплює досить тривалий відрізок часу — з 40-х років XIX і до початку XXI ст. Проте релігійні мотиви в епічній українській «сліпецькій» співацькій традиції не знайшли свого широкого вивчення. Їх лише фрагментарно висвітлили у своїх роботах відомі українознавці Г. Аркушин [2], А. Димінський [3], П. Демуцький [4], М. Возняк [5], В. Гнатюк [6], К. Квітка [7], А. Гуменюк і М. Лисенко [8], В. Боржковський [9], Є. Сіцінський [10; 11; 12], О. Русов [13], Б. Кирдан і А. Омельченко [14], К. Черемський [15; 16], Л. Кононова [17], А. Іваницький [18], М. Підгорбунський [19] та багато інших [20; 21].

Досліджуючи виконавську майстерність, репертуар та характеристику співу, можна стверджувати, що лірництво й кобзарство за характером вокально-інструментального мистецтва й репертуару, становило досить відособлену гілку народної співочої традиції. Лірницько-кобзарське виконання значно відрізнялося від інших стилів своєрідністю виконання в речитативних традиціях, барвистістю орнаментики, вільним ритмом, ладовими альтераціями, підкреслено експресивною манерою співу із власним супроводом на лірі, кобзі чи бандурі [18, с. 274].

43. Волинський краєзнавчий музей, інвентарний опис — Р2–328.
44. Тернопільський краєзнавчий музей, інвентарний опис — Т 2332, 3577.
45. Митрополича фундація Митрополита Андрея Шептицького Національного музею у Львові, інвентарний опис. — ЛНІМ–41061, 55429, 2723, 52430.
46. Державний музей українського народного мистецтва України. — КТ–2021.

The importance of this research lies in looking into the problem of clothes related to ritual acts. It is aimed at finding out of sacral function of the national clothes in Volyn, throughout the period of the 19th and the beginning of the 20th century. Literary sources and exhibitions of museums in Western Ukraine are the bases of this work.

РЕЛІГІЙНІ МОТИВИ УКРАЇНСЬКИХ «НЕЗРЯЧИХ» МАНДРІВНИХ СПІВЦІВ

Анатолій ТРЕМБІЦЬКИЙ

Феноменом українських жебраків, лірників і кобзарів у різні часи цікавились історики, етнографи, культурологи, лінгвісти, письменники, їхні публікації сприяли глибшому дослідженню природи й побутування українського лірницько-кобзарського музичного фольклору. Відгороджені від мирського світу незрячістю й найнижчим суспільним щаблем — українські мандрівні «незрячі» епічні співці витворили свою культуру, глибину й значимість якої й досі важко осягнути багатьом українським науковцям. Адже незважаючи на соціальну спорідненість жебраків, лірників і кобзарів, варто все ж виокремлювати серед них риси соціально-психологічної специфіки лірників і кобзарів. Поряд із ідеалізацією та романтизацією українського лірництва і кобзарства, виразно проступають риси їхньої асоціальної, аморальної суспільної та побутової поведінки, яка й досі залишається «темним місцем в історії української культури» [1, с. 61]. Знана дослідниця М. Гримич пише: «Кобзарі та лірники, в першу чергу, були жебраками, а вже потім — мандрівними співцями, і аж ніяк не навпаки. Старцювання — це була їхня професія, спосіб до виживання ... шлях до особистісного самоутвердження, оскільки в деяких випадках незрячий ступав на шлях жебрацтва не через матеріальну скруту.., а через принизливе становище «дармоїда», через бажання мати зароблений власним трудом шматок хліба» [1, с. 58].

Історіографія наукових досліджень загальних проблем виникнення, розвитку й функціонування лірницької і кобзарської панібратії, носіїв українського мандрівного «незрячого» епічного мистецтва охоплює досить тривалий відрізок часу — з 40-х років XIX і до початку XXI ст. Проте релігійні мотиви в епічній українській «сліпецькій» співацькій традиції не знайшли свого широкого вивчення. Їх лише фрагментарно висвітлили у своїх роботах відомі українознавці Г. Аркушин [2], А. Димінський [3], П. Демуцький [4], М. Возняк [5], В. Гнатюк [6], К. Квітка [7], А. Гуменюк і М. Лисенко [8], В. Боржковський [9], Є. Сіцінський [10; 11; 12], О. Русов [13], Б. Кирдан і А. Омельченко [14], К. Черемський [15; 16], Л. Кононова [17], А. Іваницький [18], М. Підгорбунський [19] та багато інших [20; 21].

Досліджуючи виконавську майстерність, репертуар та характеристику співу, можна стверджувати, що лірництво й кобзарство за характером вокально-інструментального мистецтва й репертуару, становило досить відособлену гілку народної співочої традиції. Лірницько-кобзарське виконання значно відрізнялося від інших стилів своєрідністю виконання в речитативних традиціях, барвистістю орнаментики, вільним ритмом, ладовими альтераціями, підкреслено експресивною манерою співу із власним супроводом на лірі, кобзі чи бандурі [18, с. 274].

Для розуміння духовної суті українських кобзарів та лірників надзвичайно важливим є питання репертуару, вибір якого був не довільною справою, адже панотча (судна, думна) рада не допускала свавільного ставлення до вибору творів. Увесь репертуар мандрівних «незрячих» епічних співців був чітко систематизований не лише усною традицією. Так, сувора панотча цензура ретельно стежила, щоб репертуар епічних співців і співацько-оповідальний репертуар селян, які функціонували окремо й паралельно, не перетиналися. Панотча рада забороняла «незрячим» співцям виконувати «світські» пісні, водночас «селяни майже ніколи не співали творів кобзарів та лірників» [22], але з часом ця традиція була порушена.

На жаль, досі науковці не мають чіткої класифікації лірницько-кобзарського репертуару. Так, знаний фольклорист О. Русов наприкінці XIX — на початку XX ст. у праці «Остап Вересай — один з останніх кобзарів малоросійських» писав, що розбираючи й готуючи до друку за дорученням Південно-Західного відділу імператорського Російського географічного товариства 20 дуже цінних документів кобзаря, в яких відображаються етнографічні риси українського народу в галузі «словесного і музичного мистецтва», всі «досі записані пісні Вересая» поділив на три головні категорії: думи та історичні пісні; духовні й моралістичні; сатиричні й гумористичні. Водночас, він зазначав, що О. Вересай знав багато козачків, обрядових, побутових, сімейних, громадських і танцювальних пісень [13, с. 200].

У 1903 р. канівський справник, характеризуючи репертуар лірників писав, що вони «переважно грають і співають церковні псальми, молитви і пісні духовно-моралістичного змісту» [23].

Відомий дослідник історії та культури Є. Сіцінський в рукописі «Лірницькі пісні» 1930 подав свою класифікацію лірницьких пісень і поділив їх на: пісні релігійного змісту (набожні); морально-повчальні; сатиричні. На його думку, пісні релігійного змісту в основному записували лірники та письменні люди з різних книжкових віршів, з богословника старих видань, тому ці пісні занадто зіпсовані, часто перекручені так, що важко зрозуміти зміст вірша, навіть іноді самі співці не могли пояснити зміст слів своєї пісні [12, арк. 2–3]. Адже творці пісень часто використовували *біблеїзми*, тобто слова, вирази й синтаксичні конструкції, взяті ними з Біблії у церковнослов'янському перекладі, зробленому на основі грецького перекладу з єврейського. Саме тому, під час прийняття в Київській Русі християнства, в українську літературну мову і в мову фольклору, особливо в пісні релігійного змісту, попали *гебраїзми* [24].

Сучасний дослідник лірницько-кобзарської спадщини К. Черемський у праці «Шлях звичаю» [15] подає, використовуючи четверту Вустинську книгу «Годувальник», або «Кормівець» [25, арк. 22], яка ще називалась «Пісенною» [26], значно розширену неписану народну класифікацію кобзарської «пісенної науки»: молитви, псальми і канти; «журні» пісні; «запросницькі» пісні; «причити»; «сердешні подяки»; «битовщини» — співані оповідання про життя буття; «старини» (билини); думи, або «козацькі псальми» чи «козацькі пісні»; «звичайні» (світські та обрядові) пісні; «гуртоправські», «пияцькі», «гультяйські» та сороміцькі («срамні») пісні. Кожна із пісень, старин чи молитов мала своє призначення і виконувалася лише за певних, обумовлених Вустинськими статутами, обставин. Дослідник зазначає, що лірники чи кобзарі ні в якому разі не співали гуртоправські, або сороміцькі пісні «на людях», на базарі, майдані чи вулиці [15, с. 112].

М. Підгорбунський у своїй дисертації «Кобзарський рух в Україні (XVI–XIX ст.)» кобзарсько-лірницький репертуар поділив на такі три жанрові групи: 1) історичні та героїчні епоси; 2) молитви, псальми, духовні вірші, акафісти; 3) твори «легкого» жанру (сатиричні, розважальні (жартівливі) пісні і танцювальні мелодії), пісні морально-виховного змісту і таємні пісні [19, с. 72–86]. Інший сучасний

дослідник українського музичного фольклору А. Іваницький стверджує, що основний репертуар лірників і кобзарів становили думи, псальми, історичні, суспільно-побутові пісні, гумористично-танцювальні і сатиричні твори [18, с. 273–274], залишивши поза репертуаром усі інші їхні твори на релігійні мотиви.

Таким чином, можна зробити висновок, що українські лірники й кобзарі у своєму репертуарі мали: пісні релігійного змісту, які в свою чергу поділялися на набожні і з моралізаторською тенденцією (духовно-моралістичного змісту); псальми (лірницькі, або божественні); канти (канта, кант, кантик, духовна чи хвалебна духовна пісня, гімн); молитви; акафісти; похоронні голосіння; духовні вірші. Співвідношення складових частин репертуару «незрячих» співців не було сталим, уже в другій половині XIX ст. відмічалося збільшення в репертуарі релігійно-моралістичних псальм, однак у роки тоталітарного радянського режиму з їх репертуару майже зникли релігійні мотиви.

Особливе й своєрідне місце в українському музичному фольклорі займають необрядові пісні, до яких дослідники окрім народних дум, історичних пісень, балад, соціально-побутових, ліричних пісень про особисте й родинне життя, жартівливих, танкових, колискових і дитячих пісень відносять також релігійні (набожні) і лірницькі пісні. Могутній творчий геній українського народу яскраво виражений у релігійних піснях, які найчастіше складали самі мандрівні народні співці-лірники та письменні люди, використовуючи переважно мандрівні теми, сюжети й мотиви. Основою для пісень набожного змісту служили біблійні оповідання, запозичені із Святого Письма, церковної історії, життя святих, «Глибинної книги», церковних пісень про Ісуса Христа, Божу Матір, святих, різні чуда й покарання грішників. На них також мали вплив українські народні перекази, легенди та апокрифічні твори. Немало таких пісень ставали народними.

Є. Сіцінський у праці «Лірницькі пісні. Матеріали народної словесності» стверджує, що в репертуарі лірників переважали «набожні» пісні та псальми, здебільшого книжного походження, присвячені морально-етичним темам, взаєминам батьків і дітей. Водночас, дослідник зауважував, що багато лірницьких пісень «уже давно з такою любов'ю занесені й заносяться в літературу» [12, арк. 1], однак «набожні» пісні «в дуже малій кількості видрукувані, їх обходили дослідники народного життя», і вони ще «чекають у майбутньому своїх записувачів, видавців» [12, арк. 2–3]. Найпопулярнішими були пісні *про святого Юрія*, *«Олексія Божого чоловіка»*, *муки святої Варвари*, *сон Богородиці*, *Смерть*, *12 П'ятниць* та ін. Деякі з цих «набожних» пісень мають баладний характер (*пісні про грішну дівчину*, занесену сатаною до пекла, *про розмову грішної дівчини з Христом*, на мотив згуби дітей матір'ю) [27].

У 1903 р. чигиринський мировий посередник другого відділу доповідав Київському губернському статистичному комітету, що лірники, як і в часи глибокої давнини, співають пісні духовного змісту, супроводжуючи спів грою на лірі, а при отриманні милостині припиняють свій спів і читають молитву «*Отче Наш*» [23, с. 3–17].

Відомий дослідник усної народної творчості Поділля А. Димінський за своє життя майже не бачив записів, видрукуваних під своїм іменем, їх видавали анонімно. На жаль, їх тексти втрачені, залишилися лише назви 26 лірницьких пісень, серед них пісні релігійного змісту: «*А ти дячку учений*», «*Пречистая Діва мати*», «*Ой зійшла зоря ясна*», «*Пречистая діва мати руського краю*», «*Ой у бога великая сила*» [29, арк. 23].

Окрему групу становлять релігійні пісні з моралізаторською тенденцією (духовно-моралістичного змісту), тобто побожні роздумування про *марноту цього світу*, *грішну душу*, *смерть*, *страшний суд*, *кривду і правду*, *про сирітку* та інші. У цих піснях дуже помітний вплив церковних мелодій. Серед цих пісень варто відмітити записані Є. Сіцінським від лірника з с. Бубнівки (нині Волочиський район) у лютому 1886 р. два варіанти пісні «*Смерть*»,

подібні до видрукуваних у «Київській Старовині» (1883) [10, арк. 20–22] і в працях П. Чубинського [10, арк. 22–23].

У стародавні часи псальмами також називали духовні вірші й релігійні пісні на честь святих [33]. У псальмах, або як їх ще називали лірницьких, або божественних псальмах, досить був помітний вплив церковних мелодій. Однак, лірники, виспівуючи тексти старих, часто досить перекручених, незрозумілих навіть для самого виконавця псальм, які механічно зберігали у своїй пам'яті, глибоко зачіпали життєві проблеми українського народу. Відомий дослідник В. Нолл відмічав, що релігійні псальми становили основну частину пісенного репертуару професійних «незрячих» епічних мандрівних співців — лірників і кобзарів.

Відомий етнограф К. Широцький у 1907 р. писав, що «кожний день неділі церква пов'язує з певними священно-історичними спогадами... Понеділок, четвер, п'ятниця користуються особливою повагою й шануються часто на рівні з встановленими церквою святами. Святкують здебільшого жінки, переважно немолоді й заміжні, в деякі дні («возбрані п'ятниці») проводять у молитвах і постах, збираються в одній із хат і проводять там час за співом божественних псалмів, іноді запрошують «лірника» для супроводу співу...» [37, арк. 4]. Лірники, оспівуючи муки грішників і щасливе життя праведників, змальовуючи ненормальне суспільне й родинне життя, лихі відносини чоловіка й жінки, батьків з дітьми, дітей між собою, ворожнечу сусідів, гірке життя сироти в мачухи, справляли досить «сильне враження на своїх численних слухачів, які тамували подих, встромивши очі в лірника або в простір, тільки час від часу було чути зітхання й видко сльози на очах» [12, арк. 1, зв. 2].

Далі К. Широцький писав, що народна псальма «*Про 12 п'ятниць*» пояснює, яку милість і нагороду отримують у ту чи іншу п'ятницю люди, що проводять її у пості й молитвах, адже сам Ісус Христос сповідує в п'ятницю. Так, перша п'ятниця «проти першої неділі великого посту та й на Федорову» *оберігала від народження до «пологів»*; друга проти Благовіщення — *від вогню і пожеж*; третя перед Пасхою — *від гріхів «богоявлення»*; четверта перед Георгієм і п'ята проти Вознесіння Христа — *від хвороб і смутку*; шоста проти Тройці — *від наглої смерті*; сьома проти Успіня Божої Матері — *від утоплення водою*; восьма перед Воздвиженням — *від «гаду лютого, що сичить»*; дев'ята проти «чесної глави Усікновення» — *від лихоманки*; десята проти Михайла або судоправедного Архістратига — *від граду й зливи*; одинадцята перед Різдвом Христовим — *від нападків і лютих морозів*; дванадцята проти Різдва Іоанна Хрестителя — *від напасті й наруги*. Дослідник також писав, що змістовніше значення кожної п'ятниці розкрито в «*Сказанні про 12 п'ятниць*», яке шанувалося в народі нарівні зі Святим Письмом [37, арк. 7–8].

У різних критичних життєвих ситуаціях лірники й кобзарі виконували псальми-обереги, серед яких найвідоміший псалом «*Древу Трисвятому*» [38, арк. 2]. А найпоширенішим оберегом у збавленні від «хворостей і напастей», захистом від різних пригод і недугів був псалом «*Память твоя пресвятая...*» [15, с. 175]. При допомозі в дорозі й порятунку на воді — «*Правилою вірою образ спріяти*» [39, арк. 5], від раптової смерті — «*В Тройце свята Варваріє!*» [15, с. 176].

Кант (канта, кант, кантик, духовна чи хвалебна духовна пісня, гімн) [40], що був важливою ланкою в становленні пісні-романсу, має глибоку, багатовікову традицію, яка й досі живе в народному багатоголосому співі. Канти були одночасним породженням книжного світського віршування та партесного гомофонно-гармонічного стилю, їхніми авторами та виконавцями були вчителі, студенти («школярі»), «мандрівні дяки» (вихованців бурс і колегіумів, які мандрували в пошуках заробітку) та інші. На жаль, не збереглися імена творців які писали і виконували канти, розспівували в триголосому кантовому складі народні мелодії, їхня усна творчість залишила помітний слід у культурі XVII–XVIII ст. Переходячи

з уст в уста протягом століть, кращі кантові твори зазнавали значних змін і ставали народними романсами. Серед них — «*Ой біда, біда чайці небозі*», «*Ой я нещасний, що маю діяти*», «*Перепеличенька я невеличенька*» та інші [18, с. 224], але документальні свідчення їх виконання лірниками відсутні.

Проте достеменно відомо, що в XVIII ст. кант став однією з провідних форм побутового співу, маючи урочисті, любовні, розмовні (бесідні, застільні), гумористичні жанрові різновиди. Серед них, створений на ритмоінтонаціях народних танцювальних пісень кант «*Щиголь тугу маєт*» [18, с. 224], який у XVIII–XIX ст. входив до репертуару лірників і кобзарів, як сольна пісня з супроводом. Саме від кобзаря Остапа Вересая записав М. Лисенко кант «*Щиголь*» («*Пташине весілля*»), зробивши з нього інший варіант канта для голосу з фортепіано. Порівняння цих двох, розділених столітньою відстанню варіантів, наочно свідчить, як «процес фольклоризації позначився на поетиці пісні: текст не просто осучаснився (зникли полонізми й застарілі слова), але й став по-народному виразним і соковитим, а в наспіві рельєфніше підкреслено танцювальність». А. Іваницький пише, що поряд «з кантами, що виконувалися без акомпанементу, у XVIII ст. поширюється сольний спів у супроводі гуслів, бандури, торбана», однак «пісня-романс побутувала також як вид сольного співу без супроводу» [18, с. 225]. Далі вчений відзначає, що знаний дослідник лірництва П. Демуцький наприкінці XIX ст. створив відомий Охматівський хор, який виконував багато пісень у традиціях триголосого канта [18, с. 226].

Одним із давніх обов'язків «незрячих» мандрівних співців було виконання співоцьких молитов. «Молитви, — писав В. Гнатюк, — бувають звичайні, вибрані з молитвословів, деколи смішним способом перекручені... Крім того, є молитви, складені самим народом, часто також не зрозумілі, можливо через свою давність. Кількість молитов та пісень залежить від репертуару лірника» [6, с. 1–9]. Найбільш виконуваною серед співоцьких молитв була молитва за *гріхи живих і померлих* [15, с. 175]. Відомий дослідник В. Прус писав: «Як горе... то всякий питає (співця). Лірника просять, щоб він молився за живих, або за умерших і за худобу, і за врожай. Як починають сіять люде, то просять нищих, щоб вони молились, як почали збір хліба, теж просять: «помоліться, кажуть, може ви Богу вгодні», — нехай Бог уродить на всякую долю» [41, с. 138].

М. Драгоманов, характеризуючи пісенний репертуар «незрячих» мандрівних епічних співців, писав, що «рідко зустрічаються кобзарі... які зберегли в своїй пам'яті епічні розповіді далекої козацької старини», тепер вони, випрошуючи милостиню, часто співають молитви «*о здравії, за упокой*» родичів подавшого милостиню, а також співають під звуки своєї розбитої ліри відомого всім «*Лазаря*», про «*Мачиху злую*», про «*Хому та Ярьому*» [43, с. 14–34].

Панотець Хведір Кушнерик завжди дуже прискіпливо навчав своїх учнів правильно завчати й проказувати молитви *при життєвих потребах*. Лірник чи кобзар, щоб користуватися заслуженою повагою в людей, повинен був знати окрім *загальновідомих* і молитви *до святих при різних хворобах і болячках*. «Незрячі» співці широко використовували при збавлені від «*хворостей і напастей*» також псальми та канти [44].

Саме щира сповідь перед Богом, відзначають дослідники, «служила основою духовного єства «незрячих» співців». Тому лірники й кобзарі вважали, що «Божа молитва мусить проказуватися лише на самоті» [15, с. 176–177]. Саме так найтонше сприйняв і відобразив Т. Шевченко цю особливість внутрішнього спілкування кобзаря Перебенді з Богом:

— Старий заховався
В степу на могилі, щоб ніхто не бачив,
Щоб вітер по полю слова розмахав,
Щоб люде не чули, бо то Боже слово,
То серце по волі з Богом розмовля... [45, с. 53].

Саме таким подібним чином молилися кобзарі Гнат Гончаренко, Єгор Мовчан, Андрій Шут та багато інших співців [15, с. 177]. Важливим елементом їхньої «внутрішньої молитви виступав плач, що скріплював віру, породжував благовійність, надію у Спасителя й оновлення світу» [15, с. 178]. У лірників і кобзарів основою усвідомленого служіння вищим цілям співоцтва вважалося духовна чистота, мудрість і незламність. Знаний кобзарський цехмайстер Гнат Рогозянський заповідав співоцькому братству «кріпитися душею і тілом», зберігати духовну стійкість у спротиві руйнівним силам [15, с. 178–179] і підтримувати своє внутрішнє горіння осмислено, користуючись споконвічними «тайниками» джерел кобзарської наснаги:

– Мудрості – позичте у Змія...
Розуму – просіть у Землі,
Правди – пошукайте в тайниках
Устинських книг,
Любові до людей – поучіться у горя,
Страждання – знайдете в кривді,
Ненависті – до владик землі і гнобителів
Вам досить в нищиті вашій
і стражданні людському... [25, арк. 89].

Знаний дослідник І. Тюменєв писав, що ідеалом для всіх лірників були *акафісти*, знанням яких вони пишалися, адже «незрячий» співець, «який вміє прочитати 2–3 акафісти, заслуговує уваги й навіть деяких заздрощів від своїх товаришів. Це пов'язано з тим, що акафісти довші та складніші пісні, не так легко піддаються запам'ятовуванню та більше цінуються слухачами.

Похоронні голосіння (плачі) виконуються монодично, без інструментального супроводу й досі поширені по всій території сучасної України. Вищого ступеня свого розвитку цей стиль досягає саме в українських епічно-ліричних історичних думах, що їх рецитують монодично із супроводом кобзи-бандури професійні співці кобзарі, або бандуристи [48]. Похоронні голосіння й досі зберігаються в сільському побуті «виключно як жалібний спів-тужіння, їх наспіви складаються із музичних інтонацій, з мовно-музичних рецитацій та мовно-шумових явищ (плач, стогін, зойки)» [18, с. 112]. «Голосити», тобто тужити співом, жалібно співати, а не плакати — своєрідний жанр, що не має аналогів у фольклорі, їх особливості склалися внаслідок незвичайної функції і «під впливом дуже сильних спонтанних негативних емоцій». Текст голосінь не має віршової форми, завжди імпровізується, проте все ж дуже близький до розміреної ритмізованої мови і «складається із звертань до померлого, якого кличуть, просять пробудитися, не залишати живих; линуть скарги на долю, малюються розпачливі картини «тісної, невидної хатки», рясніють прохання «вставати», озватися тощо [18, с. 113].

Знаний етнограф Ф. Колесса писав, що «голосіння — це в значній часті імпровізація, що вимагає деякого підготування, гарного вислову і навіть поетичного дару» [50].

Ще одним типом епічної творчості сліпих співців-старців, що обпершись на свої ключки або сівши на землі в кружок, співали на церковних святах, ярмарках, були духовні вірші етичного й епіко-ліричного характеру. Духовні вірші виникли під безпосереднім впливом християнства.

Дослідники поділяють духовні вірші загального змісту, епічні старозавітні, ліричні, заспіви. Серед духовних віршів загального змісту найбільш відомими є епізодичні про *Михайла архангела, грішну душу, прощання душі з тілом, плач землі, про суєту життя* тощо. З епічних старозавітних — найбільш поширеними серед співаків-жебраків були *плач Адама, пісні-вірші про Йосипа Прекрасного, багатого й Лазаря, царя Соломона, сон Богородиці, потоп, царевича Іоасафе, Аллилуєву дружину*. Релігійні ліричні — у своїй більшості представляли самостійні уривки з циклу духовних віршів *про страшний суд, пришестя антихриста, загробне життя*, з епіко-ліричного вірша *про П'ятницю* тощо.

М. Підгорбунський у своєму дисертаційному дослідженні відмічає, що в репертуарі коб-

заря Гната Гончаренка були духовні вірші «*Об жизни человеческой*», «*Скорбящей Божей Матери*», «*Ісусе мой прелюбезний*», «*Святого Лазаря*», «*Олексій, чоловік Божий*». А кобзар Петро Древкін знав 42 духовних вірша, проте їх назви невідомі [19, с. 152–162].

Водночас М. Сперанський писав, що з відомих йому 90 духовних віршів найпопулярнішими серед лірників і кобзарів були «*Лазар*», «*Миколай*», «*Що у мірі являється*» та «*Олексій, Божий чоловік*» [19, с. 76; 52]. Далі він відзначив, що найбільше духовних віршів представлено в репертуарах лірницько-кобзарської панібратії Чернігівської, Полтавської та Харківської губерній [53, с. 97–230]. Проте інформації про духовні вірші, які входили саме до репертуару «незрячих» епічних співців все ж досить мало, адже в XIX — на початку XX ст. дослідники більше уваги звертали саме на думи, аніж на інші пісні-вірші.

Сьогодні наукове осмислення та об'єктивне відтворення історії лірництва й кобзарства — складової української культури, постає як одне з актуальних завдань історичної та мистецтвознавчої науки.

1. *Ставицька Л.* Арго, жаргон, сленг: Соц. диференціяція укр. мови. — К., 2005.
2. *Аркушин Г.* Старцька мова (Арго сліпців-жебраків Західного Полісся) // Slavia orientalis. — 1996. — Т. 14. — № 2. — С. 229–277.
3. *Шалак О.* Українські народні пісні записані А. Димінським на Поділлі // Подільська Старовина: Зб. наук. праць. — Вінниця, 1993. — С. 389–395.
4. *Демуцький П.* Лира и ее мотивы. — К., 1903. — С. 10.
5. *Возняк М.* Історія української літератури. У 2-х кн.: Навч. вид. — Л., 1994. — Кн. 2.
6. *Гнатюк В.* Лірники, лірницькі пісні, молитви, слова і т. і. з повіту Бучацького // Етнографічний збірник Наукового Товариства ім. Шевченка. — Л., 1896. — Т. 2. — С. 1–9; *Його ж.* Среди кобзарей и лирников // ИВ. — CXXVI.
7. *Квітка К.* Избранные труды. — М., 1973. — Т. 2. — С. 77–336.
8. *Гуменюк А.* Українські народні музичні інструменти. — К., 1967; *Лисенко М.* Народні музичні інструменти на Україні. — К., 1955; *Лисенко М.* Характеристика музичних особливостей українських дум і пісень у виконанні кобзаря Вересая. — К., 1978. — С. 15.
9. *Боржковський В.* Лирники // Киев. старина. — 1889. — XXVI. — С. 653–708.
10. *Сіцінський Є.* Лірницькі пісні, записані в с. Мазники Летичівського повіту, 1881 р. // Хмельницький обласний краєзнавчий музей (ХОКМ). — ДК 5295.
11. *Сецинский Е.* Материалы для истории цехов в Подолии. — Кам'янець-Подільський, 1904. — С. 25–102.
12. *Сіцінський Є.* Лірницькі пісні. Матеріали народної словесності. Авторський рукопис. 1930 р. Приватний архів Єсюніна С. — Арк. 1–6.
13. *Русов О.* Остап Вересай — один з останніх кобзарів малоросійських. В кн.: Історія української культури: Зб. матеріалів і документів / Упоряд.: Б. Білик, Ю. Горбань, Я. Калакура та ін. За ред. С. Клапчука, В. Остафійчука. — К., 2000. — С. 200–201.
14. *Кирдан Б., Омельченко А.* Народні співці-музиканти на Україні. — К., 1980.
15. *Черемський К.* Шлях звичаю. — Х., 2002.
16. *Черемський К.* Повернення традицій. З історії нищення кобзарства. — Х., 1999.
17. *Кононова Л.* Лірницькі пісні з рукописної збірки Є. Сіцінського у фондах Хмельницького обласного краєзнавчого музею // Євфимій Сіцінський в історії та культурі Поділля. Мат. наук.-практ. конф. — Кам'янець-Подільський, 2002. — С. 108–110.
18. *Іваницький А.* Український музичний фольклор. Підручник для вищих навчальних закладів. — Вінниця, 2004.
19. *Підгорбунський М.* Кобзарський рух в Україні (XVI–XIX ст.). Дис. ... канд. іст. наук. — К., 2004.
20. *Козловська Г.* Рукописний спадок з архіву Ю. Й. Сіцінського у фондах Хмельницького обласного краєзнавчого музею // Духовні витоки Поділля: творці історії краю. Мат. міжн. наук.-практ. конф. — Кам'янець-Подільський, Хмельницький, 1994. — С. 70; *Її ж.* Рукописний спадок з архіву Ю. Й. Сіцінського у фондах музею // Літопис Хмельниччини. Краєзн. зб. — Хмельницький, 2001. — С. 49–52; *Трембіцький А.* Лірницькі пісні та лірники Поділля // НТЕ. — 2003. — № 4. — С. 75–86; *Його ж.* Лірництво на Поділлі // Місто Хмельницький в контексті історії України. — Хмельницький, Кам'янець-Подільський, 2006. — С. 345–351.
21. *Трембіцький А.* До історії цехів на Поділлі за працями Євфимія Сіцінського // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. В. Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. М. Алексієвця. — Тернопіль, 2003. — Вип. 1. — С. 26–36.

22. *Гримич М.* Виконавці українських дум // Родовід. — 1992. — № 3. — С. 14–21; № 4. — С. 18–25.
23. *Доманицкий В.* Кобзари и лирники Киевской губернии. — К., 1904. — С. 3–17.
24. Біблеїзми // Енциклопедія Українознавства-ІІ (ЕУ-ІІ). — К., 1993. — Т. 1. — С. 124.
25. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Ф. 8–4, спр. 338, арк. 22–89.
26. *Саркизов-Серазини И.* Последний кобзарь // Всемирный турист. — 1930. — № 5. — С. 132.
27. Релігійні пісні // Енциклопедія Українознавства. — К., 1994. — Т. 1. — С. 268–269.
28. Богогласник // ЕУ-ІІ. — К., 1993. — Т. 1. — С. 143.
29. *Димінський А.* Пісні старців із акомпонентом ліри // Інститут рукописів НБУ НАНУ ім. В. Вернадського. — Ф. 36, спр. 132, арк. 23.
30. *Квітка К.* До вивчення побуту лірників // Первісне громадянство. — К., 1928. — Кн. 2–3. — С. 115–129.
31. *Горленко В.* Кобзари и лирники // Киев. старина. — 1884. — Кн. 1. — С. 21–50.
32. «Л.». Святитель Николай Чудотворец и церковно-народное чествование его // Подольские епархиальные ведомости. — 1901. — № 51. — С. 891–900.
33. Псалмы // *Брокгауз А.* и *Ефрон Н.* Энциклопедический словарь. На 4-х CD-RW. Диск 1. — 2002.
34. *Нолл В.* Моральний авторитет та суспільна роль сліпих бардів в Україні // Родовід. — 1993. — № 6. — С. 16–25.
35. Рец. «Ю.С.»: «Л.» Святитель Николай Чудотворец и церковно-народное чествование его // ЗНТШ. — Т. 48. — С. 11.
36. Труды XII Археологического съезда в Харкове. 1902 / Под редакцией графини Уваровой. — М., 1905. — Т. 3.
37. *Широцький К.* Народні повір'я про буденні дні та святкування їх простим народом на Поділлі. Рукопис 1907 р. // ХОКМ. — ДК 5292. — 8 арк.
38. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, спр. 590, арк. 2–288.
39. Загальні відомості про ліру та лірників, зібрані Гнатом Хоткевичем (тексти переписані з періодичних видань, окремі вислови, чорнові вислови та ін. документи). Автограф, б/д. // Центральний державний історичний архів України у м. Львові. — Ф. 688, спр. 192, арк. 5–91.
40. «Н. С.». Канта, духовная песнь // *Брокгауз А.* и *Ефрон Н.* — Зазнач. праця.
41. *Прус В.* Матеріали до вивчення побуту лірників Чуднівського району // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — 1928. — Вип. 2–3. — С. 134–138.
42. *Куліш П.* Чорна рада. — К., 1969. — С. 59.
43. *Драгоманов М.* Нові варіанти кобзарських співів // Жите і слово. — Л., 1895. — Кн. 4. — С. 265–273.
44. Запис від Парфиненка А. З. 12.10.1989 р. Приватний архів Костя Черемського (Харків).
45. *Шевченко Т.* Перебендя // Т. Шевченко. Кобзар. — К., 1984. — С. 51–54.
46. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 2, спр. 25, арк. 57.
47. *Тюменев И.* Лирницкие песни, с предисл. Н. Рагозина // Вестник Археол. и Ист. Арх. Института. — 1885. — Кн. 4. — С. 35–52.
48. Похоронні голосіння // ЕУ-І. — К., 1994. — Т. 1. — С. 274.
49. Голосіння, записані Н. А. Присяжнюк // Присяжнюк Анастасия Андриановна — фольклористка, этнограф, краевед. г. Погребище, Винницкой области. 1914–1973 г. Державний архів Вінницької області. — Ф. Р–5105, оп. 1, спр. 86. — 131 арк.
50. *Колесса Ф.* Речитативні форми в українській народній поезії. В кн. Колесса Ф. Музикознавчі праці. — К., 1970. — С. 300.
51. *Барсов Е.* Причитания Северного края. — М., 1872–1886. — Ч. 1–3.
52. *Кирпичников А.* Духовные стихи // Брокгауз А. и Ефрон Н. — Зазнач. праця.
53. *Сперанский М.* Южно-русская песня и современные ее носители // Сборник Историко-Филологического Общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. — К., 1904. — Т. 5. — С. 97–230.
54. Спілка Визволення України та Спілка Української Молоді. Збірник. — Нью-Йорк; Мюнхен, 1964. — Ч. 2. — С. 47.

The article is dedicated to research of religious tunes in Ukrainian epic 'blind' tradition of lyrists and itinerant players on the kobza, who represented the Ukrainian strolling musical folklore of blind men.

ВИГОТОВЛЕННЯ ПОЛОТНА В СЕЛІ КИРНАСІВКА НА ВІННИЧЧИНІ (за творами самодіяльного художника Івана Коваля та листами до автора)

Ніна ЗОЗУЛЯ

ло Кирнасівка має давню історію. Розташе воно на річці Тиманівка, за 12 км на півдід міста Тульчина. У XVIII ст. Кирнасівка бістечком та називалася «Красно-полем». З XI ст. воно належало Потоцьким, а згодом Сіським. За спогадами старожилів, у давнидо лежало в густому лісі, де водилися дикі с«кирноси». Від цього і пішла назва — Кирнка. З історією села тісно пов'язаний рух декабів. У приміщенні колишньої сторожки біля сної школи збиралися члени «Південного товатва», центр якого знаходився у м. Тульчині.

наш час при загальноосвітній школі діє м-кімната П. Пестеля та музей народного хжника Івана Коваля.

ін Дмитрович Коваль (1946–2000) самобутній художник, народився в селі Касівка. Він з дитинства був прикутий до лі тяжкою недугою. Але мав талант, сильнулю, мужність, працьовитість та маму, Ксенію Семенівну, яка була помічницею у його творчості та нелегкому житті. У своїх листах він писав: «Ми малюємо...» Він працював наполегливо й багато, але скільки ним намальовано картин, ніхто не знає. Вважаємо, що йому належать понад 300 робіт. З них рідному селу він подарував 100 картин, які тепер зберігаються у школі. 90 робіт придбав Музей народної архітектури та побуту НАН України. Серед них серія робіт «Ткацтво Поділля», що ілюструє повний процес виготовлення полотна від сівби конопель до вибілення його та качання у «звої» (сувої). Вони виконані з такою майстерністю, що просто вражає дивовижне поєднання сумлінної документальності з тонким ліризмом.

«Жінка тіпає прядиво на бательниці»

Незважаючи на те, що природа обмежила можливості його спілкування з навколишнім світом, він зумів створити пам'ятник для свого села та односельців. Бо це вони своїми розповідями допомагали йому творити.

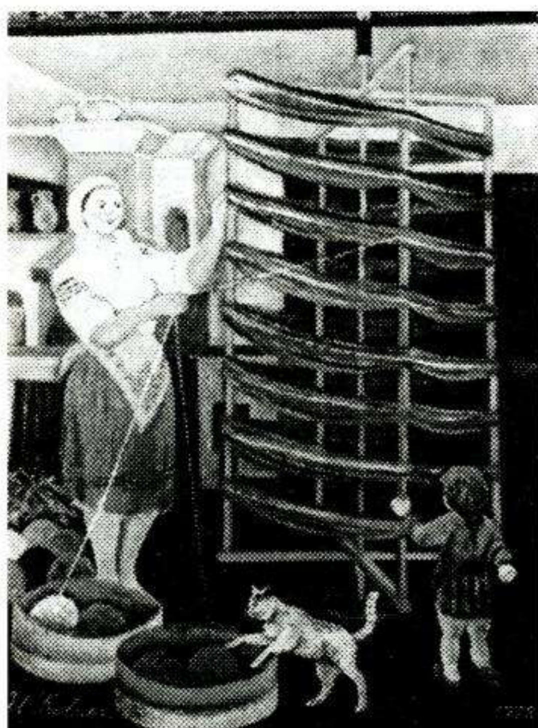
Основною тематикою його праць було те, що відбувалося в рідній хаті, садибі, селі.

Для творчості І. Коваля характерним є відтворення розмаїття народного життя, побуту, занять, звичаїв та обрядів, розваг молоді. Майстер малював в основному аквареллю, прозорість і легкість якої найбільше відповідають його творчості.

Крім того, що багато малював, він ще листувався з багатьма людьми. Останній лист до автора датований 10 грудня 1999 року, не стало митця 6 лютого 2000 року. Наведемо деякі уривки з листів, у яких художник подає відомості про сировину, технологію та техніку виготовлення полотна.

«Мама мені розказувала, що сіяла коноплі на леваді і брала мене малого із собою. Отак ми вмісті і працювали. Мама вибирала плоскінь, а я кавукав».

«Дергають прядиво»

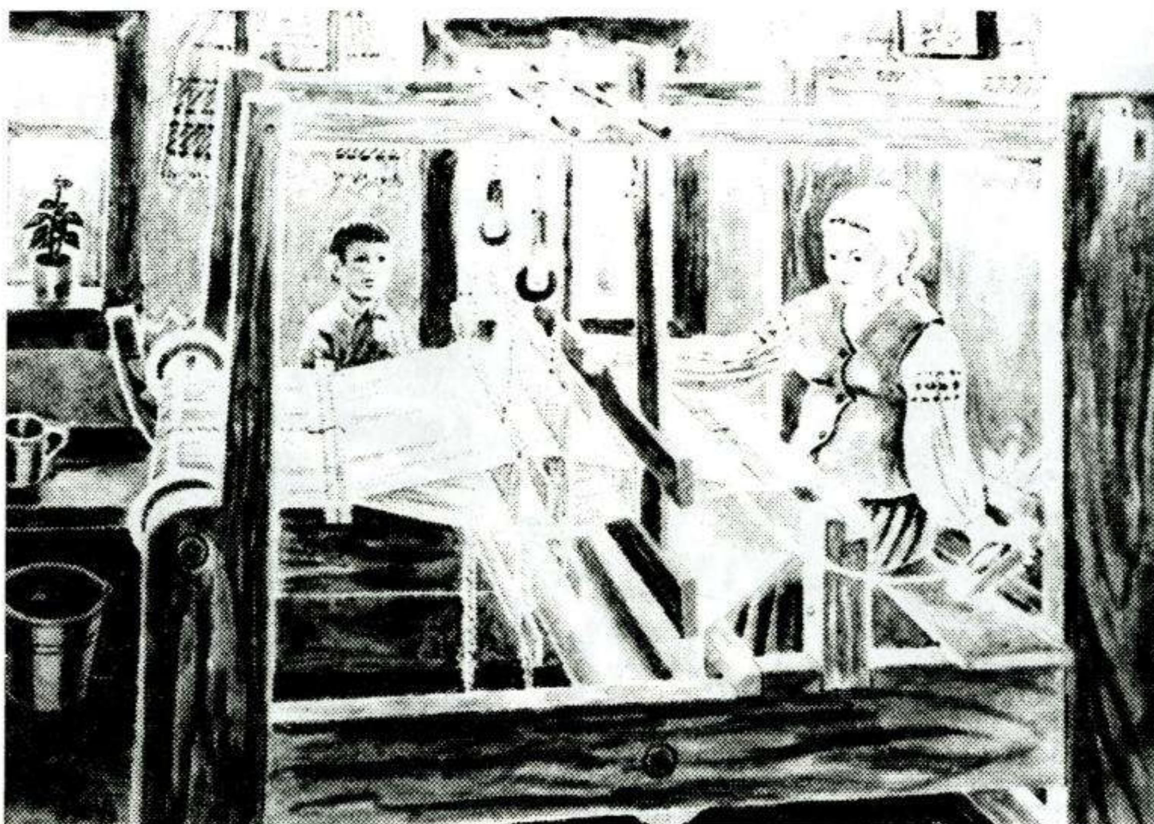


«Ткаля снує основу»

«Застеляли подвір'я ряднами, складали одне до одного конопляні матірки і молотили ціпами. А конопляне насіння віяли, частину залишали його для майбутньої посіви, а остальна частина йшла в їстівний продукт. Наприклад, я вижив на конопляному насінні».

«Після того як коноплі змолотили, їх відносили до річки мочити. Мама говорила, що цей процес був найважчим, бо треба було кільком жінкам підоткавшись лізти у воду і загатовувати коноплі, щоб не розпливалися, ще й зверху закидали мулом. Робилося це для того, щоб сирець розм'якшувався».

Після просушування сировину обробляли на бательниці. У роботі художника «Жінка тіпає прядиво на бательниці» відтворено, як «мати трудиться біля бательниці, а сонечко ген-ген припікає в плечі, а на тині, мов котеня, сидить її синок і все зверху виглядає... Після того, як прадиво протіпали на бательниці, підходить черга обробляти на терниці. Терниця схожа на бательницю, але процес



«Ткаля за верстатом»

«Вибілювання полотна»

роботи в неї інший. Вона вишморгує з прадива терміть» (кострицю).

«Після цього уже кукольне прядиво оброблялося ще на одній щітці. Це була щітиниста щітка і дуже густа, похожа на грибок. Щітину для цієї щітки вистригали у великого кабана, бо була найлучша».

«Потім брали готову куклу, навивали на кужіль, закріпляли мотузкою. Клали кужіль в отвір, який був спеціально просвердлений на припічку чи на лаві. Прали двома способами, як механічно, так і вручну». Тобто прядкою та веретеном. «Найпоширенішим і простим чудом для всіх охочих було веретено. Правда, під час прання веретеном зболівали руки, але з часом привикали і веретено майже саме вертілося в руці».

Напрядені нитки мотали на клубок. «Для цього міток накладали на виямки. Це — спеціальний прилад. Вирізали для нього двометрові дві вузькі планки, в яких на кінцях висвердлювалися по кілька отворів для дерев'яних качок, які тримали міток. Планки розкидалися в хрестовину і накладалися на дерев'яну підставку — тройняк, який у більшій частині виготовлявся з суцільної деревини».

«Опісля того як підготували потрібну кількість клубків, то снували основу на снувальниці, повертаючи її плавно навпроти осі».

«А навивши всю основу на верстат її приготували до останньої стадії — це присучування ниток до начиння. Начиння накладалося на дерев'яні коліщатка, які чіплялися за верхні перемички, а знизу чіплялися підніжки, рядом чіплялася ляда, в яку заставлявся блят, який виготовлявся з очерету. Вона мала значне місце під час ткання полотна. Вона прибиває нитку до нитки при переводі підніжок вверх і вниз. Вспівай лише перебирати човником, в який закладалася намотана цівка. Отак і робилося полотно».

«Після того як виткали полотно, його ще багато разів білили, дочекавшись майбутнього літа». «Брали полотно, клали в цебер, заливали гарячою водою і знову полотно пересипали древесним попелом, потім кидали в зільницю, золили і після зоління несли полотно до річки, прополіскували у воді, а потім збивали праником».

«Після того як збили полотно, його розстеляли на березі по траві, і воно отак білилося на сонці. При хорошій погоді полотно замочували по десять разів на день». Так трудилися біля полотна ще близько двох місяців.

«І от настала остання стадія роботи над полотном. Його треба було скласти. Робили це так — складали за двоє (вдвоє) по довжині і скачували трибчастим рублем. Потім качалку витягали. Аж після цієї процедури полотно було готовим ».

Картини і листи автора сповнені великою любов'ю до людини-трудівника, до її праці, вражають великим зацікавленням до всього, що створив людський розум і руки. Тому вони є цінним внеском у дослідження народної культури, побуту, звичаїв та обрядів, зокрема, рідного йому села Кирнасівка на Поділлі.

On the basis of epistolary heritage of Ivan Koval the author of the article describes a process of linen making in Kyrnasivka village in Vinnytska oblast and investigates main tunes of avocational artist's creative activity.

УКРАЇНСЬКЕ ВИШИВАННЯ НА СЛОБОЖАНЩИНІ XIX–XX ст.

Валентина СУШКО

Вивчення слобідсько-української вишивки є актуальним завданням української етнології та етнографічного музейництва, адже в дослідженнях, присвячених цьому питанню, слобожанську вишивку зазвичай приєднували до полтавської [10; 13] або й зовсім не розглядали. Винятком є роботи 1920–1930-х років, що ґрунтуються на матеріалах Музею Слобідської України ім. Г. Сковороди [3; 15]. У роботі ми використовували як праці провідних фахівців, так і опубліковані й неопубліковані матеріали з музеїв краю, а також результати власних польових досліджень.

Комплекс українських вишиванок Слобожанщинискладаєтьсязпредметівдекоративно-утилітарного вжитку:

1) рушників різного призначення;
2) скатертин;
3) серветок;
4) підзорів;
5) наволочок на подушки;
6) фіранок на вікна, двері та ліжка;
7) гардин;

а також предметів одягу:

1) сорочок (чоловічих і жіночих);
2) білизни;
3) фартухів;
4) хусточок;
5) предметів верхнього одягу (жіночі керсетки, юпки та інші види весняно-осіннього одягу, кожухи).

Розглянемо комплекс виробів, вишитих на тканинах.

Для вишивання використовували доморобні (відбілені та фарбовані природними барвниками) та куповані кольорові нитки: шовкові та вовняні — XVII–XVIII ст.; бавовняні — з XIX ст. Використовували і металеві нитки (срібні та золотні): нам відомі історичні свідчення з XVII–XVIII ст. про використання таких ниток у козацькому, селянському та міщанському побуті, такими нитками оздоблені церковні тканини (підризники, предмети церковного одягу та культові речі) [24, табл. XVIII–XXXI].

Народні вишиванки на полотні, що зберігаються у фондах музеїв регіону, належать до XVIII–XX ст., головним чином — до XIX — середини XX ст. Це дає змогу беззастережно твердити, що до кінця XIX ст. в основному вишивали на білому полотні білими лляними або конопляними нитками, могли використовувати і невідбілені конопляні. Основними техніками були ажурні — «вирізування», «зерновий вивід», «виколювання», «солов'їні вічка»; рахункові — переважно «лиштва»; мережкові техніки, наприклад, «ляхівка». Серед останніх особливою популярністю користувалася техніка, звана на Харківщині «мережкою з настилом по видьоргу». Вишиті мотиви були геометричні, рідше — рослинно-геометризовані.

НаприкінціXVIII–XIX ст.дляприкрашання рушників, скатертин, серветок та хусточок починають застосовувати бавовняні нитки червоного, рідше — червоного і синього кольорів. Основною технікою для цих виробів стає «рушниковий шов», трохи згодом — «ланцюжок».

Основним мотивом для вишиванок, виконаних рушниковим швом, стає мотив «квітучої гілки», який, на думку сучасних дослідників народного мистецтва К. Кислякова та О. Нестеркової, переноситься з «монастирської вишивки» і за деякої невмілості вишивальниці та нерозуміння нею композиційної побудови прообразу при перенесенні втрачає чіткість та єдність композиції [8; 12]. Близьким до мотиву гілки є мотив «орла» (птаха) та мотив «древа життя», який вишивався здебільшого «в тамбур» [26].

З кінця XIX ст. основним стилем вишивки стає «брокарівський» [5]: технікою для оздоблення стає «хрестик» та його модифікації, а

вишивальними нитками — куповані бавовняні нитки, фарбовані аніліновими барвниками, — «заполоч» червоного та чорного кольорів. З другої половини 1920-х років застосовуються й нитки жовтого кольору. На Сумщині нерідко сорочки вишивали нитками синього та зеленого кольорів (ХІМ ТК-257). Подібні вишивки могли поєднуватися з мережками.

З 1950-х років у народний побут увіходить вишивання нитками «муліне», «ірис» у техніці «косий хрестик», що стає найуживанішим в регіоні, а подеколи помилково вважається чи не єдиним та «найтрадиційнішим» (рідше — «болгарський хрестик»), так і різноманітними гладьовими техніками (найуживанішими є «полтавська» та «володимирська» гладь).

З кінця XX ст. вишивальниці-аматорки застосовують акрилові нитки яскравих кольорів для різноманітних вишивок у згаданих хрестикових та художніх гладьових техніках, як наприклад, вишивальниця В. Кравченко з українського села Максимівка Шебекінського району Бєлгородської області Росії.

Паралельно з народною розвивалася і так звана «панська вишивка» («філейна робота») на тонких лляних тканинах, виконувана білими лляними нитками з незначним введенням кольорових. У такий спосіб вишивали рушники та жіночу білизну для вищих верств населення у XIX — першій половині XX ст. Основними були ажурні техніки «решильє», «бродері» та ін., а також мережки та гладь [1; 26].

Велику групу вишиванок Слобожанщини складають рушники, які умовно, за призначенням, визначеним під час виготовлення, розподіляємо на такі групи: обрядові (для виконання родинних обрядів), для прикрашання інтер'єру та побутових потреб. У XIX ст. терміном «рушник» («нерозрізаний рушник») позначалося взагалі нове полотно, зняте з ткацького верстата [1]. Предметом, придатним для вжитку, «нерозрізані рушники» ставали не після розрізання, а після оздоблення вишивкою.

Серед обрядових рушників найменше вивчені рушники, використовувані у родильній обрядовості. Наші іформатори свідчать, що у середині XX ст. крижмом слугував відріз білого полотна. Очевидно, такий рушник розшивали, і у давніші часи — технікою «білим по білому».

Найбільший комплекс складають рушники, що використовували у весільній обрядовості від передвесільних обрядів до «перезви». Навіть перший із шлюбних обрядів отримав свою назву від рушників, якими перев'язували руки молодих, — «заручини». До весілля наречена та її родина готували «скриню», до якої у «хазяйської дочки» входило щонайменше 12 рушників, близько півтора десятка сорочок, «підзорники», серветки, попони, рядна або й килими; «дівоча справа» — повний асортимент літнього та зимового вбрання, до якого міг входити навіть якийсь із видів кожухів (кожушанка чи кожух).

Очевидно, що до кінця XIX ст. основною технікою оздоблення рушників була «білим по білому». З 1890-х років майже всі їх види за призначенням (крім поховальних) оздоблювали й мережками. У деяких випадках замість мережки чорними нитками технікою «хрестик» виконували імітацію мережки з настилом.

Уже в описах слов'янських похорон IX–X ст. привертає увагу широке застосування рушників та тканих атрибутів, однак там немає ніяких відомостей про особливості виготовлення та прикрашання поминальних рушників. Спираючись на дані наших польових досліджень та непрямі свідчення, ми вважаємо, що формування масиву поховальної атрибутики відбувалося двома шляхами:

- весільні рушники, які згодом залишали у складі «смертної справи» і використовували на похороні;
- рушники, виготовлені спеціально для «смертної справи».

Можна припустити також, що комплектування «вузлика» («смертної справи») відбувалося одночасно цими двома шляхами.

Мотив для вишивки поховальних рушників, що вішали на хрест [11; 179] та ін., з'являється з 1890-х років: зображення хреста, нерідко пе-

ревитого квітучою або всохлою гілкою; ворона; калинового грона та ін. (ХІМ ТК –5244). Досить часто до вишивки брокарівського стилю вводили текстову вишивку. Для мотивів похоронних рушників це були слова останнього куплету популярної наприкінці XIX — на початку XX ст. пісні: «Под крестом — моя могила, на кресте — моя любовь».

У сучасній поховальній обрядовості використовують доморобні рушники, виконані на білій фабричній тканині полотняного переплетення, оздоблені кольоровою вишивкою «хрестиком» або художніми техніками («полтавська гладь»). Мотиви вишивки можуть зовсім не мати ніяких прикмет призначення виробу, або лише доповнюватися поховальними мотивами (хрести, могили, похилі дерева, схилені ангели, текстові вишивки вищезгаданого змісту тощо).

Великий масив складають рушники, призначені для декорування інтер'єру. У XX ст. змінюються мотиви оздоблення цих виробів, частково виходять з ужитку рушники, якими прикрашали ікони («божники», «набожники»), весільними рушниками прикрашають фотографії, змінюється техніка виконання цих рушників, однак вони продовжують бути найуживанішим видом рушників.

У деяких українських селах Слобожанщини, очевидно, під впливом сусіднього російського населення, використовували «настільники» — скатертини із двох полотнищ, з'єднаних за допомогою змережування або вставки доморобного чи купованого мережива. Такі скатертини прикрашали вишивкою здебільшого лише по вужчому зовнішньому краю або з двох сторін [25; 135].

У другій половині XX ст. «святий кут» замість рушника прикрашає «вугольник», який складається з одного горизонтального вишитого полотнища та двох окремих полотнищ, вишитих та оздоблених доморобним мереживом на кінцях. На півночі Харківської області (колишній Липецький район) вугольник часто плетений з ниток або пошитий із прозорої купованої тканини.

Окремим видом рушників, відомим лише на Луганщині, є діжники — рушники для прикривання пікної діжі (ЛОКМ КП-52733, ТК 1734) [4; 7].

З другої чверті XX ст., коли в народний побут входять нові види меблів, для їхнього оздоблення з'являються нові полотняні вироби:

- підзори (підзорники) — смуги тканини, оздоблені вишивкою, якою прикрашали ліжка;
- «шторочки» — фіранки для прикрашання бічних спинок ліжок;
- серветки для прикрашання спинки м'якого дивана та столу поверх скатертини;
- декоративні наволочки для подушок, на яких не спали, які мали бути додатковим декоративним елементом житла;
- фіранки на вікна, гардини на кімнатні двері.

Усі ці тканини були вишиті зазвичай у єдиній кольоровій гамі і складали декілька комплектів, які міняли впродовж року.

Предмети одягу, в яких використовували вишивку, — це сорочки, фартухи, верхній одяг, частково — жіночі головні убори.

Від XVII до середини XX ст. сорочки вишивали білим по білому. До вишивки в техніці «лиштва» додавали мережку, що в поєднанні з вишивкою створювало дуже витончений та елегантний виріб. У жіночих сорочках вишивали і мережили рукава, уставки і обов'язково — подоли, бо їх було видно з-під поясного одягу. Мережані, а не вишиті подоли — характерна особливість жіночих сорочок Слобожанщини [1]. У чоловічих сорочках оздоблювали вишивкою чохли, рукава (по лінії уставок), комір та пазуху. На жаль, на відміну від верхнього одягу, що цінувався значно вище, ми майже не маємо старовинних описів сорочок, які не включалися до реєстрів майна (напр., у реєстрі секвестрованого у XVIII ст. майна харківських та сумських полковників сорочки не згадані зовсім) [22]. Ті колекції, з якими може працювати дослідник, належать до XIX–XX ст.

Дослідниця української культури початку XX ст. В. Білецька зазначала, що у XVIII–

XIX ст. українські дівчата мали у скринях сорочки з «пишними, різними шовками шитими, рукавами» і лише громадянська війна змусила обмежитися лише тканинами домашнього виготовлення [3; 46–48]. Вона називає спосіб пришивання рукава до уставки за допомогою «пухликів» новим, характерним лише для східної Полтавщини [3; 53]. Колекція Харківського історичного музею дає змогу твердити про загальну розповсюдженість цієї техніки по всій Харківщині.

Наприкінці XIX ст. — у першій половині XX ст. стає розповсюдженою чоловіча сорочка «з маніжкою», в якій пазуху та стоячий комір сорочки вишивали, або до розрізу пазухи пришивали «маніжку» — вишитий полотняний прямокутник (ХІМ ТК –3356).

До кінця XIX ст. основним типом вишивки сорочок була, як і в декоративних тканинах, «білим по білому». Могли використовувати невідбілені нитки, що створювало додатковий світлотіньовий ефект. З останньої чверті XIX ст. до середини XX ст. в основному для вишивання використовують заполоч [16 –21], згодом — муліне. Саме вишивка чорною та червоною заполоччю вважається традиційною для Слобожанщини та Харківщини, як тиражується деякими дослідниками, хоча вишивку «білим по білому» використовували впродовж XX ст., іноді разом із червоно-чорною (для обрядових сорочок застосовували «білим по білому», для святкових молодіжних — «з рукавами, ніби у кров умоченими»).

Основними техніками для світлотіньової вишивки були ажурні «вирізування», «виколювання», «солов'їні вічка», «зерновий вивід»; рахункові — «лиштва», «занизування». Зазвичай, техніки використовували у комплексі.

Фартухи були декоративно-атропейною деталлю жіночого костюма, і оздоблювали їх таким чином, щоб створити єдиний гармонійний комплекс із рукавами сорочки. Їх виготовляли або із бавовняного полотна — і тоді найчастіше вишивали в техніці «хрестик» червоними та чорними нитками (ХІМ ТК–222); або із вовняних тканин (запаска до плахти) — і вишивали вовняними кольоровими нитками в рахункових техніках.

Верхній жіночий одяг (керсетки, юпки) оздоблювавли вишивкою досить рідко, виконуючи в техніці «гладь» квіткові композиції (квіткові вазони) вовняними кольоровими нитками. Нерідко майстриня розшивала в єдиному стилі і керсетку, і юпку.

Головні убори на Слобожанщині вишивали досить рідко, у такому ж стилі, який панував на той час (ХІМ ТК –794, ХІМ ТК –790, ХІМ ТК –793; ХІМ ТК –4484).

Основою слобожанського українського народного мистецтва були традиції переселенців. Розвиток цих традицій та формування єдиного слобідсько-українського комплексу відбувалися під впливом церковного мистецтва та міської моди, яка з кінця XIX ст. стає чи не найголовнішим чинником. З 1890-х років основним стилем вишивання стає «брокарівський», в якому починають виготовляти і нові види вишитих виробів, і який нині нерідко сприймається як автентичний.

1. *Астахова О., Крупа Т., Сушко В.* Свята та побут Слобожанщини. — Х., 2004.
2. *Башкина В.* Народный женский костюм конца XIX — начала XX ст. (из этнографической коллекции Луганского обласного краеведческого музея). –Луганск, 1993.
3. *Білецька В.* Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментація // Матеріали до етнології й антропології / Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. Збірник праць, присвячений пам'яті В. Гнатюка [Впорядкував С. Колесса]. — Л., 1929. — Т. 21 –22. — Ч. 1. — С. 43 –109.
4. *Віхрова Т.* Український рушник в колекції Луганського обласного краєзнавчого музею. — Луганськ, 1998.
5. *Гончар І.* Доля на рушникові // Україна. — 1988. — № 21. — Травень. — С. 24–27.
6. *Дяченко М.* Етнографічна збірка Харківського державного історичного музею // Нар. творчість та етнографія. — 1958. — № 3. — С. 154–156.
7. *Каплун Н.* Народне мистецтво Луганщини кінця XIX — першої половини XX століть // Проблеми дослідження пам'яток археології Східної України: Матеріали II ї Луганської міжнародної історико-археологічної конференції, присвяченої 85-річчю

Луганського обласного краєзнавчого музею. — К., 2005. — С. 208–210.

8. *Кисляков К.* До питання про походження, символіку й трансформацію зображення рослини в пташиному дзьобі // III Гончарівські читання. 1996 рік. — К., 1997. — С. 163–171.
9. *Кочереженко Є.* Вишивка Сумщини // Народне мистецтво. — 1999. — № 3–4. — С. 30–31.
10. *Матейко К.* Український народний одяг. — К., 1977.
11. Муравський шлях — 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М. — Х., 1998.
12. *Нестеркова О., Кисляков К.* Орнаментальні діалоги // Культура і життя. — № 18–19. — 4 грудня 1999 р.
13. *Ніколаєва Т.* Історія українського костюма. Іл. З. Васіної, Л. Міненко, Т. Ніколаєвої, О. Слінчак, М. Старовойт. — К., 1996.
14. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст.: Описово-статистичні джерела / АН УРСР. Археограф. Комісія та ін. Упоряд. В. Пірко, О. Гуржій; Редкол. П. Сохань (відп. ред.) та ін. — К., 1991.
15. *Павлович А.* До питання про еволюцію українського народного орнаменту // Матеріали до етнології й антропології / Етнографічна комісія наукового товариства ім. Шевченка у Львові [Впорядкував С. Колесса]. Збірник праць, присвячений пам'яті В. Гнатюка. — Л., 1929. — Т. 21–22. — Ч. 1.
16. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. (Далі — Наукові фонди ІМФЕ). — Ф. 14 — к. 4, од. зб. 89.
17. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 14 — к. 4, од. зб. 101.
18. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 14 — к. 4, од. зб. 109.
19. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 14 — 5, од. зб. 255.
20. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 14 — 5, од. зб. 505, с. 393.
21. Наукові фонди ІМФЕ. — Ф. 14 — 5, од. зб. 506, с. 118.
22. Старинная одежда и принадлежности домашнего быта слобожан // Харьковский сборник / Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1887 г. / Под ред. П. Ефименко. — Х., 1887. — Вып. 1. — С. 171–181.
23. *Сумцов М.* Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / Підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна. — Х., 2002.
24. *Таранушенко С.* Мистецтво Слобожанщини XVII–XVIII вв. — Х., 1928.
25. Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / Упор. М. Семенова. — Х., 2001.
26. *Тройно О.* Слобожанські рушники. Альбом. — Рукопис.
27. Українське народне мистецтво. Вбрання. — К., 1961.
28. *Чижикова Л.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. — М., 1988.

This article is dedicated to traditions of embroidery art of Slobidska Ukraine throughout the period of the 19th and the 20th centuries. This art originates from the embroidery traditions of the regions the resettlers come from. By the beginning of the 19th century embroidery of Slobidska Ukraine had been already developed. Church and local fashion had influence on it. The author pays attention to the range, technique and ornaments of the embroidered garments of this period.

МУЗЕЙНА ДОКУМЕНТАЦІЯ ТА ПРЕЗЕНТАЦІЯ КУЛЬТУР НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН В СЛОВАЧЧИНІ

Мирослав СОПОЛИГА

Словацька республіка внаслідок свого географічного розташування та політичних умов розвитку є нині багатонаціональною країною[1]. Тому словацке музейництво намагається комплексно представити культуру цієї країни з її барвистою мозаїкою етнічних, конфесійних та інших специфік, культурних взаємин, відмінних та спільних ознак.

У словацьких краєзнавчих музеях нагромаджено величезну кількість пам'яток історії та культури окремих національних меншин. Однак комплексна мережа спеціалізованих закладів для презентації культур національних меншин сформувалася лише після революційних подій 1989 року [2].

Вже в 1991 році в рамках Словацького національного музею в Братиславі (СНМ) розпочало свою діяльність відділення єврейської культури, яке в 1994 році отримало статус спеціалізованої музейної установи СНМ — Музею єврейської культури. Після 40-річного замовчування єврейської проблематики заснування такого музею є позитивним актом. Наразі музей має свої постійні експозиції в Братиславі, Трнаві, Нітрі, Жилині та Пряшеві, проводить широку науково-дослідну, культурно-виховну та видавничу діяльність.

1994 року була започаткована також музейна документація національної меншини карпатських німців, яка в повоєнний період зазнала дискримінації. В структурі СНМ у Братиславі спочатку виникло відділення культури карпатських німців. На основі договору між представниками Карпатонімецького культурного товариства та Міністерства культури Словацької республіки були встановлені етапи поступового створення Музею карпатських німців СР у Братиславі (1997) з експозиціями в Банській Щавниці, Кежмарку, Нітрянськім Правні та Левочі. Німеччина відкупила для потреб музею в Словаччині 7 будинків.

Музейну презентацію культури найчисельнішої національної меншини в Словаччині — угорців, крім багатьох регіональних музеїв, систематично забезпечує Подунайський музей у Комарно, в рамках якого було створено спеціалізоване відділення. В 2001 році в структурі Словацького національного музею в Братиславі виникає спеціалізована установа — Музей культури угорців Словаччини з експозиціями в Долній Стреговій та Склабині.

Спеціалізовані відділення для експонування ромської культури після 1991 року виникли на базі регіональних музеїв у Гуменному та Римавській Соботі. В структурі Словацького національного музею було створено центри чеської, хорватської, а також ромської культур, які поступово перетворилися на спеціалізовані музейні установи — Музей чеської культури в Мартині (2004), Музей ромської культури в Мартині (2004) та Музей хорватської культури в Дєвінській Новій Весі (2006).

Від 2002 року в структурі — СНМ діє також найдавніший та один з найвизначніших музеїв національних меншин у Словаччині — Музей українсько-руської культури в Свиднику.

Діяльність названих установ, які покликані документувати та презентувати культуру національних меншин у Словаччині, ведеться за програмою:

- науково-дослідна діяльність;
- створення фондів (аквізиції);
- експозиційна та виставкова діяльність;
- культурно-виховна робота;
- едиційно-публікаційна діяльність; міжнародна співпраця.

Одним з головних завдань для всіх спеціалізованих музеїв чи відділень культури національних меншин є багатоспектне історико-етнографічне дослідження міжетнічних взаємин. Культурно-виховна робота спрямована на підтримку ідеї толерантності, міжнаціо-

нального діалогу, взаємної поваги, порозуміння та співпраці усіх громадян Словаччини, незалежно від їх етнічної, культурної, мовної чи національної належності.

З цією метою 1995 року при Словацькому національному музеї в Братиславі створено фахову комісію у справах музеїв культур етнічних меншин. До її обов'язків входить розв'язання актуальних проблем музейної документації та презентації культур національних меншин у Словаччині, координація даної діяльності в межах загальнословацької музейної практики, внесення пропозицій та здійснення фахових експертиз сучасного і перспективного розвитку спеціалізованих національних музейних установ тощо.

З ініціативи членів комісії було реалізовано ряд наукових та культурно-освітніх заходів, метою яких є популяризація культурних надбань словаків та інших етнічних груп в плані їх толерантного співжиття та культурної взаємодії. Таким чином робляться спроби створити комплексну картину культури Словаччини та визначити її місце в європейському контексті. Комісія в рамках свого проекту «Музеї та етноси», вже за традицією, організовує пересувні етнографічні виставки з метою представити окремі явища народної культури в міжетнічних взаєминах. Слід згадати хоча б деякі з них: «Весілля в Словаччині», «Традиції народного будівництва», «Ремесла та ярмарок», «Народне харчування» тощо.

Діяльність кожного музею різноманітна і багатогранна. Взяти хоча б вже згадуваний Музей українсько-руської культури в Свиднику. Він же, до певної міри, був зразком і для інших національних меншин, які після 1989 року приступили до організації подібних культурних закладів.

Завданням Музею українсько-руської культури є цілеспрямовано зосереджувати, охороняти, науково та фахово опрацьовувати й популяризувати музейні колекції, які документують розвиток матеріальної і духовної культури русинів-українців у Словацькій республіці. Така документація є основною та невідмінною передумовою наукового обгрунтування історичного походження та національної ідентифікації етносу, ймовірної інтерпретації його формування в діалектичній єдності з культурою матірного народу, а також з культурою словаків, з якими його поєднують інтереси громадян спільної батьківщини — Словацької республіки. Східнословацькі українці (руснаки, русини, рутени, підкарпатські русини, карпатороси, угророси, малороси, лемки) разом із словаками живуть і працюють впродовж багатьох століть в однаковому природно-географічному середовищі та в тих само державних утвореннях. Між ними майже не існує мовного бар'єру, а історична неминучість звела їх до спільної долі у боротьбі за збереження національної самобутності та соціальної рівності. Культурні надбання цієї етнічної групи є невід'ємною та визначною частиною культурної спадщини Словацької республіки.

Об'єктом зацікавлення Свидницького музею є, отже, одна з автохтонних складових частин населення Словацької республіки, яка вже мінімум як тисячу років заселяє, зокрема, східну частину країни. Ця меншина, всупереч довготривалому політичному відокремленню від свого матірного народу, зберігає своєрідний побут та східнослов'янський чи український характер культури. До найосновніших етноідентифікаційних ознак її належать мова, віросповідання та народні культурні традиції [8], [6].

У 2006 році Свидницький музей українсько-руської культури відзначив своє 50-річчя. За цей порівняно короткий час він здійснив велетенську роботу, про яку дізнався весь український світ. Тут, у Свиднику, створено визначний осередок документації історії та культури русинів-українців, який займає почесне місце серед музейних, культурно-освітніх та науково-дослідних закладів Словаччини. Його діяльність широко відома в наукових та культурних колах вдома й за кордоном [7].

Невеличкий колектив працівників цієї установи фіксує, науково опрацьовує та використовує для просвітницьких цілей найвираз-

ніші прояви матеріальної й духовної культури українців Словаччини. Музей має характер спеціалізованої установи, яка своєю діяльністю сприяє розвитку науки і культури, поширює освіту й знання, підносить національну свідомість та національну гордість цього населення. Отже, музей є осередком не лише науково-дослідної, але й культурно-виховної роботи. Він покликаний проводити широку масово-політичну роботу серед українського населення, а громадян інших національностей інформувати про культуру та багатство його традицій [8], [10].

Працівники музею розв'язують багато науково-дослідних завдань в царині загальної історії, етнографії, фольклору, літературної історії, мистецтвознавства тощо, результатом чого були, крім іншого, цікаві тематичні виставки, наукові статті та монографії.

Колектив долучився до виконання завдань Державного плану наукового дослідження, з яких слід загадати, зокрема, теми «Етнографічний атлас Словаччини», «Історичні та етнокультурні аспекти формування та розвитку сучасного способу життя», «Етнокультурна спільність в карпато-балканській області», «Етнографічна енциклопедія Словаччини» і т. п.

Музей українсько-руської культури у Свиднику бере постійну участь в організації різних наукових конференцій, семінарів та інших форумів у співпраці з Союзом русинів-українців Словаччини, Асоціацією україністів Словаччини, Кафедрою української мови та літератури Пряшівського філософського факультету та іншими інституціями. Він підтримує контакти з науковими закладами Угорщини, Польщі та зокрема України. Виконуються спільні завдання з Інститутом народознавства НАН України, з Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України, Ужгородським державним університетом, Закарпатським краєзнавчим музеєм та іншими музеями в Україні. Проводяться спільні дослідження найрізноманітніших тем з історії, етнографії, фольклористики, літературознавства, мистецтвознавства і т. ін. [8—26].

З року в рік поповнюються фонди цього музею, які документують усі періоди культурно-історичного розвитку українців Словаччини. Наприкінці 2005 року фонди Свидницького музею українсько-руської культури становили майже 67 000 експонатів /без бібліотеки/. Окремі рукописні матеріали, першодруки та, зокрема, фахова література документуються в рамках музейної бібліотеки, яка нараховує понад 45 000 одиниць.

Основною формою впливу на громадськість є експозиції, які оприлюднюють результати науково-дослідної та колекціонерської роботи працівників музею [3], [6].

Сучасна головна експозиція Свидницького музею українсько-руської культури на площі 1 700 $м^2$ детально документує соціальний, політичний та культурний розвиток українського населення Східної Словаччини від найдавніших часів і до сучасності. Відвідувачі музею мають змогу ознайомитися з природними умовами регіону, з цінними археологічними знахідками про перші сліди заселення краю, письмовими пам'ятками періоду середньовіччя про виникнення окремих сіл, визначними документами про соціальне та національне становище цього західноукраїнського населення та його боротьбу проти поневолювачів, документами про сучасне життя. Експонуються тут також окремі зразки народної творчості та етнографії: традиційні заняття населення, народне житло та побут, народний одяг, кераміка, вишивки, крашанки та інші види народного мистецтва. Належно документуються літературні здобутки та взагалі події культурного й національного життя русинів-українців Словаччини. Частина експозиційного будинку відведена під тематичні виставки, які систематично відкриваються з нагоди різних ювілеїв, святкувань та інших визначних подій [4], [6]. Щороку заплановано 8—10 таких виставок.

В 1975 році при Свидницькому музеї українсько-руської культури розпочалось створення етнографічної експозиції під відкритим небом (скансену) [5]. Вона займає площу 11 га по-сусідству з амфітеатром, де щорічно

відбувається традиційне свято культури русинів-українців Словаччини. Тут представлено найтиповіші пам'ятки народної архітектури та побуту: традиційні селянські житлові будівлі під солом'яними та ґонтовими стріхами, господарські, технічно-промислові, культові та інші споруди. В окремих об'єктах-пам'ятках народного будівництва експонуються меблі та інші предмети побуту, традиційне робоче знаряддя та деякі види народної творчості.

У 1983 році в музеї було відкрито картинну галерею ім. Д. Миллого. Крім іншого, тут експонується одна з найбільших колекцій ікон у Словаччині [1].

Свидницький музей українсько-руської культури організовує різноманітні просвітницькі акції (лекції, бесіди, змагання), метою яких є передусім виховувати молодь, вчити її поважати історію, зокрема прогресивні традиції нашого народу, активізувати громадськість у напрямі культурного та економічного піднесення краю. Значна увага надається клубній роботі. Музей бере участь в організації таких масових акцій, як фестивалі, вершиною яких є Свято культури русинів-українців Словаччини.

Нові форми роботи запроваджуються у зв'язку із створенням етнографічної експозиції просто неба — скансену Музею. На території скансену від 1986 року традиційно відбуваються фольклорно-етнографічні свята, є можливості й для інших форм культурно-виховної роботи, а також для розваги і відпочинку.

Результати своєї науково-дослідної роботи, працівники музею публікують у різних суспільнознавчих збірниках, фахових журналах та місцевій українській і словацькій пресі [8–113]. З'явилися також грунтовні монографічні видання [4],[9].

Сотні науково-популярних статей, анотацій, рецензій та інших матеріалів музейні дослідники опублікували на сторінках місцевої української преси («Дукля», «Дружно вперед», «Нове життя»). Українська студія Словацького радіо в Пряшеві вже систематично транслює програми історичного, етнографічного, фольклористичного чи мистецтвознавчого спрямування, авторами яких є науковці музею.

Дослідження історії та культури русинів-українців Словаччини з 1965 року систематично публікуються в науковому збірнику музею. Це видання користується широкою популярністю та високо оцінюється в наукових і культурно-освітніх колах не тільки в нашій республіці, але й за кордоном, зокрема в Україні. Вже маємо 23 випуски (у 26-томах) збірника. В них опубліковано понад 400 наукових праць, в тому числі понад 40 монографічного характеру.

Помітною є діяльність музею в справі методичної та фахової допомоги окружним хроністам, студентам, учителям, науковим працівникам, колективам художньої самодіяльності, письменникам-початківцям, декламаторам тощо.

Музей завоював високе визнання не тільки в наукових та культурних колах, але й серед широкої русько-української громадськості на Пряшівщині. Він сприяє зміцненню української ідеї, утвердженню та примноженню української культури в цьому Карпатському регіоні. Історія музею — яскравий приклад невмирущості українського етносу, його гідності, мужнього відстоювання національних прав та боротьби за вільну і суверенну Україну.

Словацька республіка стала членом Європейського Союзу. Ми впевнені, що й у рамках европейській спільноти українці Словаччини, разом з іншими меншинами, займуть своє гідне місце, а їхнє культурне надбання буде визначним внеском у скарбницю європейської культурної спадщини. Великі завдання в цьому контексті стоять якраз перед музеями. Музеї культур національних меншин у Словаччині, їхні збірки, експозиції будуть одними із найвиразніших етноідентифікаційних ознак у новій європейській формації.

Музеї культур етнічних меншин гідно репрезентують національну культурну політику Словацької республіки. Ця діяльність відповідає конституції СР, а також міжнародним конвенціям та зобов'язанням нашої держави у сфері забезпечення прав національних меншин на розвиток власної культури. Словаччина

може пишатися тим, що створила комплексну систему музейної документації та презентації культур національних меншин і що в цій системі діє найвизначніший український музей в країнах Європейського співтовариства.

Словаччина

[1] За останнім переписом населення в 2001 році в Словаччині проживає 5 379 455 громадян, в тому числі 520 529 угорців, 89 920 циган /ромів/, 44 620 чехів, 35 015 русинів-українців і т. п. Реально в Словаччині проживає близько 180 тисяч громадян русько-українського походження.

1. Галерея ім. Дезидерія Миллого Музею української культури у Свиднику / Упор. М. Сополига. — Свидник, 1989.
2. *Marāky P. Slovenskt nfrodnt múzeum: Zborník Slovensktho nfrodntho múzea. Etnografia, roč.* XCVII — 2003, c. 11.
3. *Русинко М. та кол.* Путівник по музею української культури у Свиднику. — Свидник, 1981.
4. *Сополига М.* Державний музей українсько-руської культури в період 1987–1993: Науковий збірник музею української культури у Свиднику /НЗ МУК/. — Пряшів, 1995. — № 20. — С. 677–707.
5. *Sopoliga M. Ideove nfvrh na vybudovanie komplexnej nfrodopisnej expozície v prírode Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku. — Svidník*, 1974.
6. *Сополига М.* Музей українсько-руської культури у Свиднику: Путівник. — Свидник, 2006.
7. *Сополига М.* Просвітницька діяльність Свидницького державного музею українсько-руської культури: Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді, I (XV). — Ужгород, 1996.
8. *Сополига М.* 35 років Музею української культури у Свиднику. — Братислава — Пряшів, 1990.
9. *Федака П.* Подвижник української науки і культури Пряшівщини // Нар. творчість та етнографія. — 2006. — № 2. — С. 104–106.
10. Чабиняк І. Музей української культури та його завдання: НЗ МУК. — Пряшів, 1965. — № 1. — С. 25–30.

In the article the author tells about museum documents and presents culture of minority groups in Slovakia.

ЕТНОГРАФІЧНА ЕКСПЕДИЦІЯ НА ХАРКІВЩИНУ І ЛУГАНЩИНУ

Аліна АРТЮХ, Олександр ВАСЯНОВИЧ, Наталя ГАВРИЛЮК, Зоя ГУДЧЕНКО, Володимир СИРОТКІН

Відділ «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України здійснив 16–22 вересня 2007 р. експедицію на Схід України у складі співробітників Центру: Гудченко З. С. (керівник), Артюх А. А., Васяновича О. О., Гаврилюк Н. К., Сироткіна В. М., а також Литвинчука О. А. (водій). Завдання експедиції — збір фактичного матеріалу для вивчення проблем етнокультурного розвитку, міжетнічних взаємин та національної ідентичності населення українського пограниччя. З цією метою обстежено порубіжні з Росією Дворічанський р-н Харківської обл. (села Кам'янка, Новоєгорівка, Граково, Піски, Тополі), Новопсковський р-н Луганської обл. (м. Новопсков, села Танюшівка, Кам'янка, Новорозсош, Осикине). За національним складом одні населені пункти представлені переважно українцями, інші — змішаним українським і російським або (як сс. Піски, Тополі) переважно російським населенням. Робота проводилась за методикою інтерв'ю, анкетного і предметно-програмного опитування населення і стосувалася різних розділів народної культури та побуту.

Один із них — архітектура сільської забудови, система планування вулиць і садиб, звичаї і обряди, пов'язані з житлом (Гудченко З. С.). Майже у кожній сільській раді отримані копії планів забудови та статистичні дані по житловому фонду населених пунктів відповідного підпорядкування. Усні повідомлення записані від двох і більше інформаторів кожного дослідженого села. Зафотографовані характерні ландшафти, панорами сільської забудови, громадські і господарчі споруди, сільські вулиці, садиби, інтер'єри хат. Обстежений регіон відрізняється певними географічними умовами, виходами на поверхню крейдяних покладів, наявністю в минулому лісових масивів у долинах річок, що зумовило деякі специфічні риси місцевого народного будівництва, використання в конструкціях деревини, глини, а також крейди. У плануванні великих сіл здебільшого сполучаються частини регулярної і вільної забудови, тим часом як в малих селах домінує забудова надрічкового типу. Вдалося детально дослідити декілька зразків дивом збереженого традиційного житла початку XX ст., тобто характерні для Слобожанщини дерев'яні з глиняною обмазкою хати з ґанками на передньому фасаді, в плануванні яких простежуються риси, що є спільними для тутешнього українського і російського народного житла; однаковими є також рублені комори («амбари») на кам'яних брилах. Житловий фонд складався в регіоні нерівномірно. Здебільшого він належить періоду від до- і післявоєнних до початку 1960-х років. Менша кількість хат будувалась у 60–80-і роки, причому через використання нових будівельних матеріалів змінювався зовнішній вигляд житла, а традиційні риси зберігалися переважно у його плануванні. В останні двадцять років житло майже не будується. Простежується тенденція до спустошення сіл, особливо невеликих за кількістю населення. Записані також звичаї і обряди, пов'язані із закладинами, зведенням хати, входинами до неї.

Наступний тематичний напрямок — стан традиційних підвалин нормативної культури місцевого населення, авто- та гетеростереотипи українців і росіян, «історична пам'ять та реальні прояви концепту «дружби народів» (Сироткін В. М.). Загальні спостереження та зміст відповідей інформаторів 70–80-літнього віку свідчать про глибоко традиційні, суто українські основи побуту сільського населення

досліджуваного краю взагалі та нормативної культури зокрема. Останнє знайшло вияв у широкому вживанні звичаїв сусідської взаємодопомоги, традиційних форм осуду та покарання порушників громадської моралі, права власності тощо. Вздовж обстеженого кордону Харківщини та Луганщини і донині відома толока («мазать хату»), фіксується різко негативне ставлення до сучасних розмахів «пиянцтва», «матерщини», як до непритаманних, хоча й відомих, родинному і громадському побуту часів дитинства інформаторів. Ганьбою вважалося і вважається крадіжка майна, продукції у односельців, сусідів. І досі пригадують звичай водіння по селу на посміх і повчання іншим злочинця із повішеними на нього краденими речами (овечою шкірою, гусиними крилами тощо) (села Тóполі, Кам'янка). Вкрасти в колгоспі, особливо щось з його продукції, не вважалося неприпустимою нормою. Уявлення про національні риси українців і росіян не мають певного сталого характеру і залежать від конкретного, індивідуального досвіду спілкування інформатора із представниками цих народів. Вияви спільної історичної пам'яті, тези «дружби народів» мають спорадичний характер. Практично відсутні пам'ятні знаки спільної історичної пам'яті українців і росіян віддалених часів. Винятком хіба що є пам'ятник Кіндрату Булавіну в с. Булавинове (Новопсковський р-н) — ватажку відомого селянсько-козацького повстання початку XVIII ст., у якому брало участь населення Слобідської України та Дону. Спільна історична пам'ять практично не сягає далі радянської доби і втілена у пам'ятниках Леніну, назвах вулиць (переважно на честь діячів-ідеологів радянської влади). Поширеними є пам'ятні меморіали, знаки на вшанування Перемоги і Пам'яті про загиблих у Великій Вітчизняній війні, один з яких цікавий своїм розташуванням на території Свято-Георгієвського храму (с. Риб'янцеве, Новопсковський р-н). У свідомості ж самих тогочасних свідків і учасників практичне втілення тези «дружби народів» проявлялося у певних позитивних спогадах стосовно колишньої відкритості кордонів, традиції спільного відзначення свят у прикордонних селах України та Росії.

Досліджувалася тематика традиційних народних знань (метеорологічних, астрономічних, педагогічних тощо) та їх сучасний стан (Васянович О. О.). В обстежених селах значно краще збереглися короткотермінові метеорологічні прикмети, оскільки вони мають певне наукове обґрунтування, проте поодинокі свідчення щодо спостережень за живою та неживою природою показують, що місцеві жителі не володіють знанням колишнього розмаїття прикмет. Стосовно довгострокових прогнозувань погоди, пов'язаних із народним календарем, помітним є загальноукраїнське поширення спостережень за погодою в такі важливі дні народного календаря, як Стрітення, Сороки (Сорок святих), Покрова тощо. У структурі сучасних метеорологічних знань українців і росіян чималий відсоток належить формам, спільність яких визначається впливом професійно-інформаційного прогнозування погоди. Народні методи впливу на несприятливі явища погоди приблизно ті ж самі, що і в багатьох інших регіонах України. Скажімо, під час грози та граду люди викидають на вулицю пічне начиння — хлібну лопату, рогач, кочергу, а за тривалої відсутності дощу послуговуються християнськими методами його викликання, пов'язаними з молитвами та хресними обходами полів. Зафіксовані колись розповсюджені у краї форми звертань та привітань між родичами. Зокрема росіяни, звертаючись до своїх батьків, казали: папенька, мама; українці — татко, мама, і усюди при зустрічі казали один одному «Здрастуйте!». Цікаво, що у змішаних українсько-російських сім'ях зберігаються відповідні традиційно-національні звернення. Практично у кожній родині особливе значення надавалося трудовому вихованню молоді: дівчатка змалечку привчалися готувати їсти, господарювати у городі, прясти, вишивати, а хлопчики — пасти худобу, майструвати, рибалити. Немалою мірою ті традиції збереглися і сьогодні. У пам'яті старшого покоління збереглися окремі зразки пісенного, у тому числі

календарно-обрядового, фольклору, хоча він практично вийшов із повсякденного ужитку. Тим не менше, вдалося записати низку весільних, соціально-побутових пісень, щедрівок, народних псальмів від Колесник Меланії Несторівни (с. Кам'янка, Дворічанський р-н), Ситник Неоніли Федорівни (с. Гракове), Статівки Варвари Марківни (с. Танюшівка). Записано також чимало оповідей недавньої історії про утворення колгоспів, розкуркулення заможних господарів, голодомор 1932–33 років, період післявоєнної відбудови господарства, що дозволяє розширити інформаційну базу означених історичних часів, трагічних сторінок життя українського народу. Багато інформаторів відзначали, що голодомор — це суто українська трагедія, бо вони могли їздити за харчами до сусідніх місцин Росії, де його не було. З Росії ж відбулося масове переселення селян у порожні хати після українського геноциду.

Вивчалася сфера обрядових традицій родильного, поховально-поминального циклів і демонологічних уявлень (Гаврилюк Н. К.). Система звичаїв, пов'язаних із народженням і першим роком життя дитини, в цілому дуже схожа у місцевих українців і росіян, через що має не так національний, як регіональний характер, відрізняючись за сукупністю специфічних ознак від інших теренів, скажімо, прикордонних українсько-білоруських чи українсько-молдавських. Незважаючи на скорочення і редукцію традиційного комплексу родильної обрядовості, певні його складники й досі зберігають життєву силу. Простежується відносна стійкість традиційних приписів, прикмет допологового періоду. Більших видозмін зазнала звичаєвість власне пологового та післяпологового періодів. Руйнація церков у радянський час спричинила відвикання від колись обов'язкового для породіллі з немовлям обрядового «виводу» до церкви, і його відродження в побуті (на відміну від багатьох інших місцин) поки що малопомітне. Натомість традиція хрещення дитини, навіть попри її вимушене приховування, завжди залишалася тут стійкою. У справі вибору кумів з'явилися новації, але й сьогодні, хіба в менших масштабах, діти носять передріздвяну «вечерю» до хрещених батьків. Святкування хрестин немалою мірою нагадує тепер етикет міського штибу. Найвиразнішим і добре збереженим у часі є звичай відзначати пострижини, по-місцевому, «гулять стріжки» тощо. На цьому святі з ритуальною метою замість традиційного кожуха використовують сучасну куповану «шубу» і, залежно від статі дитини, розкладають різні предмети, від книжки, молоточка, ниток, грошей тощо до «бутилки», з мотивацією на кшталт «до чого дитина полізе, візьме у руки, те їй і вдасться». Цікавими є свідчення про те, що до 1980-х років породіллі нерідко забирали з роддому «пупчик» і, наслідуючи традицію, зберігали, а згодом давали дитині його розв'язати. Серед своєрідних явищ можна назвати правило «не витріщати дитину на люди», не ходити до породіллі з дитям до тих пір, «поки дитина не стане в'язи, голівку тримать». Мабуть, через це післяпологові відвідини породіллі і не мають тут колективного характеру і обмежуються найближчими родичами, серед яких саме «баба-свекруха (теща)» здійснює перше купання немовляти, яке не позбавлене певних ритуальних рис. Народна пам'ять, особливо в українських селах, непогано зберігає знання про традиційні способи лікування «криксів, переполоху, зглазі, від зубів» тощо. Практично усі інформатори знали про те, як чинять, коли дитина робить перший крок, випадає перший зубчик, як і ким страхають малих дітей, що відповідають на дитяче запитання — звідки береться немовля. Значно консервативнішою виглядає поховально-поминальна звичаєвість, хоча і тут мають місце нововведення, серед яких чимало християнізованих форм. Поряд зі спільними, помітнішими є й відмінності ритуальних явищ у побуті українців і росіян. До перших відносяться багато складників похорону, поховання, індивідуального і загального календарного поминання. Для прикладу назвемо хоча б звичай ночувати біля померлого до 12-ї години ночі (хоча ще донедавна ночування тривало до ранку), стави-

ти для ночувальників «вечерю», починаючи з «кануна», а по її завершенні обов'язково, окрім іншого, роздавати поминальні «платки». Характерною ознакою похоронної ночі є присутність на ній «півчих» (які співають «молитовні пісні», «сáльми» фольклорного характеру, що, так би мовити, мігрують по селах у рукопису), часом, також, «читачок» (які читають «церковні тексти», власне псалтир). Поки що поширеною залишається практика, за якою «батюшка править і печатає землю в хаті», за чим проглядається інерція радянських часів, коли священику заборонялося робити відправу на кладовищі. Традиція «голосити» зберігається, однак із заувагою, що це роблять «хто як», «якщо вміє», «як дуже любив». Поширеними в обох національних середовищах є розповіді про сучасні випадки застосування цілком традиційних прийомів полегшення смерті тих людей, хто ніби «відьмував», про з'яву померлих у сні, які попереджають про небезпеку або просять [ці прохання живими обов'язково виконуються у певний спосіб] для себе щось із одягу, їжі; про з'яву живого мерця-«дявола», зокрема, про недавно загиблу дочку-утопленицю, яка «ходила», поки мати не перестала плакати за нею і не вдалася до старого застережливого способу дії. У російських селах побутує звичай, цікавий наявністю в ньому мітологеми «доля»: на післяпоховальному обіді для померлого ставлять тарілочку з рюмкою води, куском «хлєбчика» і ковбаси, а в кінці обіду «подклікають родню і по капєлькє всі випивають її (його) долі і хлєбушек доїдають»; при цьому повідомлялося, що «тзк здавна було і сейчас так». «Певчіх» запрошують не лише на похоронне ночування, але й на основні посмертні «пóмини». Одна з їхніх пісень містить, зокрема, рідкісний ритуальний діалог живих із душею померлого, ніби присутньою на своїх поминках, а саме: «...Де ж ти, душенька, ходіла, свой вєночєк загубіла? — А била я в тий хатині, де справляли сорочіни (годовіни)!» (с. Тóполі). До речі, цей текст дозволяє відчути мовну українізацію тутешнього російського слова. Виразною є церемонія з «водою для душі», що стояла в хаті 40 днів: у присутності родичів «певчі» виносять з хати цю воду разом з іконою і, тричі повторюючи певні молитвоспіви, виливають її з-над двору «на святной угол»; в українців обряд здійснюється дещо інакше. У досліджених селах розповіді про відьом, русалок маловиразні, хіба за винятком часто згадуваного звичаю лякати русалками дітей. Натомість про домових розповідали усі, досить різнобічно і, головне, відповідно до нинішнього часу. Записані також тексти деяких місцевих народних пісень: молитовних, ліричних, у тому числі — популярних тут «жорстоких» романсів.

Предметом уваги були також народна їжа і міфологічні уявлення, пов'язані з культом святих традиційного календаря (Артюх А. А.). Майже усюди, як в українських, так і в російських селах, і українці, і росіяни головною національною стравою вважають борщ. На запитання про те, яка страва є найбільш російською, інформаторка відповіла, що головна російська страва — це борщ, а в українців головною стравою є щі. Цілком закономірно, що у висловлюваннях українців мала місце зворотно-симетрична відповідність. Водночас є твердження, за якими борщ — спільна страва для тутешніх українців і росіян. Всі називають також картоплю, як дуже важливу страву сьогодення, і затірку, що була популярна тут у минулому. Добре знають галушки, вареники, проте тепер переважно обходяться магазинними напівфабрикатами (макарони, вермішель). Загалом, як показують зібрані матеріали, у гастрономічних традиціях дослідженої місцевості переважає український контекст. Чого не можна сказати про народну міфологію, певні особливості якої властиві радше для російського ареалу. Зокрема, привертають увагу виразні релікти культу св. Миколая, тим часом як шанування, скажімо, св. Юрія практично немає. За биличками, св. Миколай захищає від вовків, усіляких негараздів, з'являється у снах як білобородий дідусь. У тутешніх домівках обов'язковими є ікони св. Миколая та Богородиці. Поширеними є храмові свята на

Миколая. Однак вивчення аспекту народного трактування Біблії наштовхнулося на певні складнощі, оскільки на час молодості наших інформаторів церкви були вже зруйновані. У народній пам'яті збереглися лише найвиразніші, найважливіші свята для даної місцевості. Зокрема, інформатори пригадували святкування Івана Купала, однак якихось традиційних особливостей їх оповіді не містять. Проте, показовою є назва ляльки, яку виготовляли на Івана Купала — «Маринка», як на Полтавщині (Мара, Марена, Уляна, Катерина), а не Купало, як у більшості українських регіонів, де Мареною, Мариною, Марою називалося купальське дерево. Простежуються рудименти культів місяця і сонця. Своєрідною родзинкою видається розповідь однієї з інформаторок про те, що сонце — то голова Бога, і на Пасху сонце грає, переливаючись усіма барвами, у які фарбують крашанки. Рідкісною є інформація про вихор: якщо він підхоплював полотно і «завивав гадюкою», то з цього полотна вже не шили сорочок. Серед цікавих повідомлень є також згадка про домового, який з'являється у вигляді мокрої плями, води на стелі, хоч дощу немає. Щодо цього пригадується гіпотеза Б. Успенського про зв'язок даного демонологічного персонажа із культом Велеса. У досліджених місцинах донині зберігається історична пам'ять, зазвичай, у формі фольклорних оповідань про поміщиків тощо. Одним із їхніх героїв є Катерина II, яка нібито дала назву тутешній річці Айдар: впіймавши у ній велику рибу, вона вигукнула — «Ай! Дар!» Цей фольклор має чимало міфологічних рис, цікавих для спеціальних досліджень. Найяскравішим соціологічним враженням було те, що, попри усі негаразди, нелегке сільське життя, мешканці сільських сіл усвідомлюють свою приналежність до спільноти української держави, пов'язуючи свою долю саме із цією спільнотою, виявляючи, разом з тим, велику толерантність і симпатію до сусідів-росіян. Люди шкодують про напівзакриті кордони між двома державами, про ускладнені або перервані культурні зв'язки. У російських селах має місце ностальгія за колись спільною державою, головним чином через складнощі у спілкуванні з родичами по інший бік кордону. Внутрішні міжетнічні українсько-російські стосунки наразі є спокійними, безконфліктними. Люди неохоче і неодразу відповідають на запитання, скажімо, про «хохлів», «кацапів», хоча, звісно, ці прізвиська мають місце у побутовому вжитку. У селах, де переважають українці, вражає несподівана чистота української мови, хоча представники сільської інтелігенції вважають, що вони спілкуються суржиком. Разом з тим, простежується певна вікова закономірність: старші люди розмовляють чистішою мовою, аніж молодші.

У російській мові мешканців Харківщини (села Піски, Тóполі), яка надто виразно видає їхню національну приналежність, міститься тим часом багато українських слів, висловів, мовних зворотів, що врешті утворює оригінальну локальну, з емоційного погляду — доволі принадливу, російську говірку українського пограниччя. В українських селах Луганщини розмовна мова нагадує полтавські діалектні форми, причому люди свідчили, що в селах тутешнього закордоння, на Бєлгородщині, живуть здебільшого українці, і що «там балакають так само, як і ми». Релігійне життя пов'язане із православною церквою Московського патріархату. Сектантський напрямок практично відсутній. Привертали увагу нові великі оберегові хрести, що стоять на межі окремих районних центрів, щоправда, вони не мають якогось спеціального зовнішнього оздоблення. Характерними рисами нинішнього життя селян є т. зв. «виживання» за рахунок утримання трьох і більше корів та здачі молока, від'їзд молоді «в місто», у т. ч. — Харків, Луганськ, на навчання чи постійну роботу, а для людей середнього віку — на заробітки близько розташовані у російські місцини, а також у Москву, навіть у Владивосток.

Експедиція відвідала шкільні краєзнавчі музейні кімнати більшості досліджених сіл, показовий фаховими експозиціями Новопсковський історико-краєзнавчий музей, який

має на своєму подвір'ї своєрідний підмузей під відкритим небом, зі старою хатою та її традиційним улаштуванням. Серед зафотографованих музейних експонатів — різні елементи народного одягу, рушники, господарчі, ткацькі та інші вироби, хатнє начиння тощо. Впродовж експедиційного маршруту фотографувалися храми, кладовища, характерні давні та сучасні містечкові, сільські споруди.

Усього експедицією відзнято сім фотоплівок, записано 30 аудіокасет з інформацією приблизно від 75-ти місцевих жителів. Усім їм за привітність, щиросердя та гостинність маємо нагоду висловити глибоку подяку. Наостанок варто відзначити красу місцевих краєвидів, річок Оскол, Айдар, особливу чарівність просторів Луганщини, пересічених зеленими ярами дивовижних форм, які з'являлися перед очі то широкими рівнинами, то розлогими узгір'ями.

The article is a report about ethnographic expedition of the members of the Ukrainian Ethnological Centre of Maksym Rylsky Institute of Art Criticism, Folklore and Ethnography by the Ukrainian Academy of Sciences. The research workers made expedition to Kharkiv oblast and Luhansk oblast in September 2007. The aim of expedition was to collect the facts for studying of ethnocultural development, relations between ethnic groups and national identity of people who live in this area. Methods of interview, questionnaire survey were used and they relate to various aspects of national culture and way of life: folk dwelling, family and calendar customs, common law, mythology etc.

БУШАНСЬКІ МУРИ

Зоя ГУДЧЕНКО

Одна з перлин подільського Подністров'я, село Буша розташоване в напрочуд мальовничій пересіченій місцевості. Тут річка Буша (народна назва Бушанка), з'єднавшись із Сухою Бушанкою, вливається в Мурафу, а кілометрів за двадцять спільним водяним потоком сягає Дністра. Над вузькими річковими долинами панують три високі гори Лисківка, Татарська і Лиса, з яких відкриваються широкі панорами на вільно розкидану схилами й низинами сільську забудову, оточену садками, на лісові масиви, що синіють на обрії, на порослі вербами береги, серед яких виблискує вода.

За 1 км від села вгору проти течії р. Бушанки, в глибокому каньйоні, порослому деревами, заховуються чудернацькі, вивітрені за мільйони років скелі, схожі на скульптурні композиції, серед них — печери, де за легендою перебували народні повстанці — гайдамаки. В 1975 р. урядовим рішенням урочище, назване в народі «Гайдамацький Яр», оголошено геологічною пам'яткою національного значення.

Завдяки перепадам рельєфу та виходам на поверхню ґрунту скель фантастичних окреслень Буша та її околиці нагадують чи то Крим, чи то Карпати, а насправді є ландшафтами, притаманними Середньому Подністров'ю або «українській Швейцарії», як охрестили здавна цей край іноземні подорожні.

З давніх часів пращури бушан усвідомили всі переваги цієї місцевості. Дослідники знаходять сліди людського перебування в різні археологічні періоди: в трипільську добу (IV—II тис. до н. е., III тис. до н. е); в епоху бронзи (II тис. до н. е.), у скіфську добу (VI—IV ст. до н. е.). Тут фіксуються поселення черняхівської культури (II—V ст. н. е.), ранньослов'янські селища (V—VIII ст. н. е.), давньоруське поселення (XI—XIII ст.)[1].

Окрім пам'яток археології, в Буші збереглися пам'ятки історико-архітектурної та мистецької спадщини. Унікальний давньослов'янський язичницький храм відкрив 1883 р. В. Антонович. Подальші дослідження істориків, археологів, мистецтвознавців засвідчили багатошаровість пам'ятки. Отримано матеріальні докази використання печерного комплексу в

має на своєму подвір'ї своєрідний підмузей під відкритим небом, зі старою хатою та її традиційним улаштуванням. Серед зафотографованих музейних експонатів — різні елементи народного одягу, рушники, господарчі, ткацькі та інші вироби, хатнє начиння тощо. Впродовж експедиційного маршруту фотографувалися храми, кладовища, характерні давні та сучасні містечкові, сільські споруди.

Усього експедицією відзнято сім фотоплівок, записано 30 аудіокасет з інформацією приблизно від 75-ти місцевих жителів. Усім їм за привітність, щиросердя та гостинність маємо нагоду висловити глибоку подяку. Наостанок варто відзначити красу місцевих краєвидів, річок Оскол, Айдар, особливу чарівність просторів Луганщини, пересічених зеленими ярами дивовижних форм, які з'являлися перед очі то широкими рівнинами, то розлогими узгір'ями.

The article is a report about ethnographic expedition of the members of the Ukrainian Ethnological Centre of Maksym Rylsky Institute of Art Criticism, Folklore and Ethnography by the Ukrainian Academy of Sciences. The research workers made expedition to Kharkiv oblast and Luhansk oblast in September 2007. The aim of expedition was to collect the facts for studying of ethnocultural development, relations between ethnic groups and national identity of people who live in this area. Methods of interview, questionnaire survey were used and they relate to various aspects of national culture and way of life: folk dwelling, family and calendar customs, common law, mythology etc.

БУШАНСЬКІ МУРИ

Зоя ГУДЧЕНКО

Одна з перлин подільського Подністров'я, село Буша розташоване в напрочуд мальовничій пересіченій місцевості. Тут річка Буша (народна назва Бушанка), з'єднавшись із Сухою Бушанкою, вливається в Мурафу, а кілометрів за двадцять спільним водяним потоком сягає Дністра. Над вузькими річковими долинами панують три високі гори Лисківка, Татарська і Лиса, з яких відкриваються широкі панорами на вільно розкидану схилами й низинами сільську забудову, оточену садками, на лісові масиви, що синіють на обрії, на порослі вербами береги, серед яких виблискує вода.

За 1 км від села вгору проти течії р. Бушанки, в глибокому каньйоні, порослому деревами, заховуються чудернацькі, вивітрені за мільйони років скелі, схожі на скульптурні композиції, серед них — печери, де за легендою перебували народні повстанці — гайдамаки. В 1975 р. урядовим рішенням урочище, назване в народі «Гайдамацький Яр», оголошено геологічною пам'яткою національного значення.

Завдяки перепадам рельєфу та виходам на поверхню ґрунту скель фантастичних окреслень Буша та її околиці нагадують чи то Крим, чи то Карпати, а насправді є ландшафтами, притаманними Середньому Подністров'ю або «українській Швейцарії», як охрестили здавна цей край іноземні подорожні.

З давніх часів пращури бушан усвідомили всі переваги цієї місцевості. Дослідники знаходять сліди людського перебування в різні археологічні періоди: в трипільську добу (IV—II тис. до н. е., III тис. до н. е); в епоху бронзи (II тис. до н. е.), у скіфську добу (VI—IV ст. до н. е.). Тут фіксуються поселення черняхівської культури (II—V ст. н. е.), ранньослов'янські селища (V—VIII ст. н. е.), давньоруське поселення (XI—XIII ст.)[1].

Окрім пам'яток археології, в Буші збереглися пам'ятки історико-архітектурної та мистецької спадщини. Унікальний давньослов'янський язичницький храм відкрив 1883 р. В. Антонович. Подальші дослідження істориків, археологів, мистецтвознавців засвідчили багатошаровість пам'ятки. Отримано матеріальні докази використання печерного комплексу в

II–V, V–VII, XI–XIII століттях як храму, а в XV–XVII ст. як монастиря.

При в'їзді в село з півдня від Дністра дорога потрапляє у вузький коридор між Мурафою і скелями та мурами давнього укріплення. Від колишнього міста залишились, окрім фрагментів оборонних стін понад річкою, сліди напольного валу та рову, вежа Бушанського замку XVIII ст. зі склепінчастим льохом. Поряд із вежею, на відстані 13 метрів — триконховий храм, фундаменти якого наразі відкриті для огляду.

Середньовічне поселення займало мисовидне плато між річками Мурафою і Бушанкою, що поступово підвищувалось у північно-західному напрямку. Аналізуючи рештки споруд і мемуарні спогади очевидців, дослідники дійшли висновку, що кут мису займало передмістя, посередині території височів прямокутний в плані, із шістьма вежами, замок, а вгору за рельєфом, в оточенні оборонних валів та ровів і замку, ховалося місто[2].

З документу 1580 р. випливає, що в цей час землі Буші порівну належали польським магнатам Бушинським і Замойським. На 1629 р. Буша з населенням 2,2 тисячі мешканців (360 димів) була одним зі значних міст Подністров'я. Під час Визвольної війни українського народу проти польсько-шляхетського гніту, яка особливого загострення набула на Поділлі, Буша стала осередком супротиву окупантам. У листопаді 1654 р. вишколені полки коронного війська оточили Бушу і, не зважаючи на мужній опір її захисників, захопили палаюче місто. Більшість селян, міщан, козаків і молдавських повстанців, які перебували в укріпленні за мурами, полягли в бою, і тільки одиницям вдалось утекти. На місці квітучого поселення із 7-ма церквами довгий час лишалася пустка, руїна. В подальшому через несприятливі історичні умови, пов'язані з війнами, епідемією, населення Буші збільшувалось дуже повільно. На 1664 р. воно становило 270–300 осіб (45 димів), на початку XIX ст. — 1834 особи, наприкінці XIX — на початку XX ст. — 1603 особи (313 дворів у 1904 р.). Але вже ніколи не відновились ні планувальна структура міста, ні забудова, ані його статус. Пам'ять старожилів зберігає старі назви кутків села: Огруд, Причіпилівка, Барібанівка, Поліг, Руминія, Міхасів Млин.

Вулична мережа Буші, що існувала на початок XXI ст., сформувалась північніше колишнього міста на лівих берегах річок Бушанки і Мурафи, між горами Лисківкою і Татарською. Забудована також коротка вузька ділянка вздовж правого берега Бушанки, включаючи вістря клину при з'єднанні річок. Пересічений рельєф місцевості зумовив безсистемно-вуличну форму поселення, в якому відсутні будь-які натяки на регулярність. Центр села з адміністративними установами наближений до невеликого майдану біля греблі через Бушанку в 250-ти метрах від її впадання в Мурафу. Найдовша і, можливо, найстаріша вулиця в'ється понад Бушанкою вздовж Гайдамацького Яру із заходу на схід. Від неї в різних напрямках і під різними кутами розгалужуються вулиці і провулки, деякі з'єднуються між собою, інші закінчуються глухими кутами. Оскільки селитебна територія займає переважно гірські схили, то більшість селянських садиб розміщені на нерівних ділянках, що підвищуються або знижуються відносно вулиці. В'їзди до садиб спорадично влаштовані у вигляді рукавів: тоді ворота стоять під кутом до вулиці. Вхід у двір – по східцях, що ведуть вгору або вниз, залежно від рівня двору. Монументальні стовпи-обереги, витесані із пісковика, фланкують ворота з двох боків. Вони мають пірамідальні завершення і часто декоровані різьбленими квітами, листям, ромбами, на одному зі стовпів — дата «1914 р.»

Архітектурне обличчя Буші визначається у великій мірі рельєфом місцевості, який спонукає до терасного розміщення будівель на різних горизонтальних позначках і потребує влаштування підмурків, цокольних частин споруд, підпірних стін. Багаті поклади природного каменю сприяли розвитку каменотесного промислу на Ямпільщині, зокрема і в Буші. З пісковика виготовляли побутові речі: жорна,

жолоби, ночовки; малі архітектурні форми: надмогильні хрести, наземні частини криниць, облаштування басейнів із проточною джерельною водою — «шипотів». Та найбільша потреба в камені була в будівництві — для огорож, в'їздів у садиби, для стін споруд. Господарське освоєння селянином пересіченої місцевості вимагало тяжкої праці і було вимушеною дією. Фактор доцільності й необхідності відіграв головну роль. При цьому забудова на складному рельєфі завжди набувала і естетичних якостей, вражала мальовничістю, гармонійним поєднанням форм природи і архітектури.

Обсяги застосування каменю в народному будівництві, особливо в спорудженні хат і господарських приміщень, нарощувалися поступово. З розповідей старожилів, зокрема Наконечного Олександра Григоровича, 1927 р. н., вимальовується картина поетапної заміни одних будівельних матеріалів та конструкцій іншими, а також трансформацій у плануванні сільського житла протягом останнього століття.

З молодого віку Олександр Григорович цікавився теслярством, але його дід Сімон — майстер з виготовлення колес, саней та вікон — примушував хлопця робити колеса. Закінчивши в Немирові школу будівельників, Олександр все життя будував та перекривав хати: «Майже всю Бушу і Дорошківку перекрив. Усі верхи робив — соломою, жестю, черепицею, — які були матеріали, верба чи кривуляка, з того й робили». Соломою крили до 1950-х років, а далі спроможніші господарі почали скидати її і крити черепицею чи жестю. Цементно-піщана черепиця була на той час єдиним доступним матеріалом, її завозили з Білорусі. А залізо везли перекупники з Ленінграда — листочки 40×70 см, а тоді листове залізо. Від 1960-х років почали крити шифером — меншого, а пізніше більшого формату. Хто мав гроші, купував оцинковане залізо.

У старих хатах (кін. XIX — поч. XX ст.) стіни робили на дерев'яній основі з глиняною обмазкою; з часом відсоток застосування деревини поступово зменшувався, а глини — збільшувався. В 1930-х роках глиновальки як заповнювач дещо поступилися саману. В цих же роках зрідка почали мурувати хати з пісковику, з «грейди» (крейди) та із цегли. В 1960-х роках кількість мурованих будинків збільшилась до 25–50 %. Бідніші селяни обкладали стіни цеглою в одну цеглину ззовні для їх зміцнення й утеплення.

Старі хати відрізняються від сучасних не тільки матеріалами, але й пропорціями та плануванням. Вони довгі, але вузькі, з однорядним розміщенням кімнат. Під стіни не вкладалися фундаменти (десь до 1900-х років).

Так, хата кінця XIX ст. Ларіона Наконечного, за спогадами його онука Олександра, стояла просто на землі, а тому осідала, бо дерев'яна основа «кильованих» стін гнила. Конструкція стін завтовшки 25 см складалася зі стояків, врубаних зверху в платву, знизу — в підвалини. Висота хати в інтер'єрі ледь досягала 180–190 см, щоб дешевше було її опалювать. Перекриття (поздовжнє дилля на поперечному сволоці) закидалося зверху бальками, змащувалось. Хата у діда була «на дві половини», між якими — сіни. Частина сіней слугувала за комору. Там був отвір на горище, на всю ширину комори — комин. Він був влаштований таким чином: 4 стойки оббивали латами, пруттям городили, як плот, між латами, щоб не випадали вальки, а з середини обмазували жовтою глиною — «глин тут вистачає, де не копнеш».

Опалення хати — піч і грубка в одній «половині». Коли ж другу «половину» займав одружений син, то й там робили піч і грубку. На стіни клали платви «в замок», на які спиралися крокви даху. Стіни мали назви: дві причольні, затильна і передня. З трьох боків хату оточували призьби широкі, щоб можна було спати влітку, спереду ширина призьби сягала 70 см; причольні були трохи вужчі. Солома слугувала до 20 років. Дахи старих хат робили на кроквах, до яких кілками з кизилу прибивали лати, «бо то крепке кругле дерево, готовий кілок, не треба стругати». Для покриття сіяли жито, молотили, робили околоти з довгої соломи. В'язали сніпки і перевеслом прив'язували

їх до латів. Починали пошивать знизу. «Як довше жито, буде товща покрівля».

Стара хата мала розміри 4,5×11 м. Але траплялися й коротші хати за типом плану «хата + сіни», «хата + сіни + комора» та хати «на дві половини», в яких у сінях відгорожувалася додаткова кімнатка. Хата з каменю, яку мурували 4 чоловіки, виходила дорожчою, ніж з «лампачів», яку мурував один чоловік.

Хто мав досвід будівництва, знав, що на виготовлення вальків йде довга солома, на лампач — коротка, а вже для обмащення стін — полова.

У 1960-х роках стали будувати хати до 6 м завширшки, що давало можливість утворити в кожній половині «ванькіри» за допомогою простінків. Стіни з «грейди» завтовшки 40 см довго утримували тепло, тому нерідко селяни надавали перевагу цьому матеріалу, який до того ж легко оброблявся. Саме таку хату змурував собі Олександр Григорович Наконечний в 1953 році. Люди з більшими достатками будували із цегли.

Майже в ці роки і пізніше з'явилися при хатах веранди, спочатку з дерева, потім із цегли. Ускладнювався і наближався до квадрату 12×12 м план будинків із дво- або з трирядним розміщенням кімнат. Збільшилась кількість балок для підтримки стелі. Шифер став поступово витісняти інші покрівельні матеріали. Збільшилися габарити вікон і дверей.

Не зважаючи на поступовий відхід від народних традицій у будівництві, під час закладин в 1960-х роках користувалися давнім магічним обрядом — на кути майбутньої хати при розбивці плану кидали по жмені жита. Якщо на ранок жито не розсунуте, можна там будувать. А як змурували стіни, ставили дерев'яний хрестик.

Буша належить до регіону розповсюдження декоративного малювання в народному будівництві кінця XIX — початку XX ст. і, в подальшому, до середини XX ст. Тоді в оздобленні житла відбувся перехід до пластичних форм і декоративного тинькування. Проте здобутки експедиційних досліджень 2007 р. в цьому напрямку виявилися вельми скромними. Старші мешканці Буші пригадують лише підводки печі[3], або окремі випадки малювання в інтер'єрах хат заможних селян[4]. В оздобленні деяких хат ще спостерігається відгомін пластичного декору 1960–70-х років у вигляді рельєфних орнаментів між вікнами або на кутових пілястрах (тюльпани, зірочки, троянди, листя). Ці декоративні елементи підкреслюються не тільки пластикою, але й кольором.

Головна будівля селянського обійстя — хата, зазвичай, займає найкраще місце на ділянці, де були б забезпечені умови максимальної інсоляції, водовідводу, репрезентативності, функціонального взаємозв'язку з господарськими будівлями і з вулицями. Тож з усіх цих міркувань, залежно від рельєфу, сформувалися такі варіанти розміщення хати у дворі: в глибині двору, передньою стіною до вулиці на високому підмурку (рельєф ділянки підвищується відносно вулиці); в кількох метрах від вулиці затиллям до неї, передньою стіною на город (рельєф ділянки знижується відносно вулиці); на відстані кількох метрів від вулиці причілком до неї на високому підмурку з боку зниження рельєфу: в цьому випадку цокольне приміщення використовується з господарською метою.

Надвірна забудова більшості садиб на досліджуваний період — нечисельна: хлів на 2–4 відділення, льох, курник, літня кухня.

Давно вже зникли із селянських садиб клуні (стодоли); про них пам'ятає лише старше покоління: «Клунів було багато, але не в кожного. Після революції ніхто вже не робив клуні. Збіжжя тримали в стіжках на дворі, а в клунях молотили аж зимою. Крокви в них спиралися на бруси, щоб можна було ціпом махати. Ворота були одні. Вони могли повертатися на плетених жевках, якщо бракувало металевих завісів. У клунях також тримали вози, коні»[5]. Не збереглись у селі й надвірні комори.

В обстежених садибах хліви переважно стоять причілками до вулиці, курники долучаються до хлівів з боку городу. Решта приміщень наближена до хати — перед нею або збоку.

Чим складніше рельєф, тим менше регулярності у планувальній системі двору. Якщо хата, незалежно від конструкції стін, зазвичай, побілена чи пофарбована, то в господарських спорудах, вимурованих з каменю, зберігається зовнішній вигляд кладки, стін із пісковику, фронтонів — з крейди. У льохах часто застосовуються циліндричні склепіння і клинчасті перемички, як у давніх, так і в новіших будівлях. Господарські споруди бувають звернені своїми причілками до вулиці, продовжуючи при цьому і вуличні мури. В бутовий камінь огорож інколи вкраплені крупні брили, або з величезних брил висотою до 1,5 м складається повністю огорожа. Зазвичай невисоку огорожу прикривають кам'яними плитами або бетонною обмазкою. В огорожах садиб, розташованих поблизу старого кладовища, можна було побачити рештки хрестів та могильних плит, в які ці хрести вставлялися. Чимало давніх поховань було зруйновано під час прокладки через кладовище труб газопроводу. Тоді проглядались навіть старі домовини в розрізі, видовбані з цілісного дерева, як довбані човни чи вулики.

Водні джерела і способи їх використання мають в Буші і сусідніх селах свої особливості. Вони грають акцентну роль в окремих куточках ландшафтного середовища та в благоустрої сільської забудови. Мова йде про криниці (кирниці) і теплиці (шипоти).

Криниці є з «журавлями» і з корбами. Вони збереглися в різних куточках села, хоча проведення водогону призвело до занепаду багатьох із них. Всі криниці копалися вручну, мурувалися з каменю насухо — руками камні опускали. Збиралося 2–3 чоловіки й допомагали один одному. Але хтось був за головного майстра, іменем якого часто називали криницю. Люди добре пам'ятають діда Панька (1880–1960 рр.), який будував і мурував криниці. Одна з них і по сей день зветься «Панькова криниця». Напроти, через р. Бушанку – криниця Хібовського, на горі – Ладимирова криниця. Криниці з «журавлями» зазвичай копали в долині, де високий рівень ґрунтових вод, і відро легко діставати «журавлем». Селяни відзначали три горизонти виходу води: з-під піщанику, з-під крейди, з-під вапняку. Деякі криниці «є в кручі прямо, їх закривають кам'яною кришкою», а вода в них майже врівень з ґрунтом. Зазвичай наземна частина криниці, видовбана з каменю, циліндричної або кубічної форми, має архаїчну назву «калач» (очевидно від «коло»). Ділянка навкруги криниці обов'язково огороджена невисоким кам'яним муром, а поряд із межами огорожі розміщено видовбаний з пісковику великий (до 12 метрів) «жолуб» із «дюркою» і «чопом», щоб закривати отвір, коли треба набрати води для напування худоби. Подекуди поряд із криницею ставлять кам'яний хрест.

З криницями у Буші існували здавна такі обряди: як не було довго дощу, «чистили кирниці; брали воду з трьох кирниць і переносили в іншу місцевість; батюшка святив кирницю або виводив з джерела трубою воду»[6]; «а ще поливали водою кам'яний хрест, що стояв на перехресті доріг»[7].

Шипіт або теплиця — це місце, де зі скелі б'є велике джерело, а тому там можна прати взимку. У теплу пору року могли прати і в теплиці, і в річці. Майже в кожному селі з гарними джерелами люди собі шипота зробили: два в Буші, по одному — в Дорошівці, Петрушівці, Дзигівці. Бушанські теплиці влаштовані над Мурафою і біля злиття Бушанки із Сухою Бушанкою. На санчатах було везуть жінки білизну і стають у чергу біля теплиці. Ця своєрідна громадська пральня збудована таким чином: біля джерела, що б'є зі скелі в кількох метрах від річки, викопується невеличкий басейн неправильної форми, що звужується в місті витоку води назовні (в річку чи з'єднувальний рівчак). Стінка басейну обмуровується як підпірна. По обидва боки струмка, що витікає з джерела, вкладаються великі плоскі камені — робочі місця праль, так, щоб вони не затоплювалися водою. Рівень дна теплиці повинен бути вище річкової поверхні і мати невеликий ухил для стоку джерельної води. Прали одночасно 4–6–8 жінок,

залежно від кількості плоских каменів на дні шипоту. Джерела витікали або з вертикальної скелі, або з дна, а інколи — з кількох отворів. У Буші, окрім зазначених теплиць, ще є так звана «копанка», розташована біля р. Мурафи, але нижче за течією, ніж згадана теплиця. Вона утворена на базі трьох джерел — два течуть з вертикальної скелі з-під каменю, а одне — із дна. Можливо, колись копанка використовувалась як теплиця. Але рівень води наразі тут не збалансований, тому дно повністю затоплене, крізь шар води прозирають великі камені, на яких колись прали білизну.

У с. Стіна на р. Русава, що впадає в Дністер на відстані близько 40 км від Буші, в 2000 р. нами досліджено дві аналогічні теплиці (на кутках Долини і Журавлівки). Їхні розміри у плані — близько 2,5×3,5 м і 4×7 м. Зафіксовано також свідчення, що «в сусіднім селі Яланець є здоровий лізвор»[8].

Таким чином, є підстави стверджувати, що теплиці (шипоти) — явище, притаманне специфічним природним чинникам: наявності джерел проточної води і кам'яних покладів. Такі передумови характерні для багатьох поселень подільського Подністров'я.

Не можна обминути увагою і комплексну історико-мистецьку пам'ятку Буші — старе кладовище з великою кількості кам'яних хрестів, розкиданих серед ковилів вище території колишнього міста і його напольного валу та рову. Більшість хрестів відносяться до поховань XIX ст., окремі з них датуються кінцем XVIII ст. (на схилі гори правого берега р. Бушанки). Хрести вражають розмаїттям форм, розмірів, пропорцій, мотивами декоративного різьблення по каменю. Серед них переважають варіанти форм мальтійського хреста, зустрічаються й хрести із трипелюстковими раменами, прості чотирьохраменні, хрести з «перехрещеними» раменами.

Біля однієї з філій історико-культурного заповідника на експозиційному майданчику понад р. Бушанкою, недалеко від її гирла, можна побачити, мабуть, найстаріший могильний хрест Буші. Він має антропоморфну текучу форму, ніби він оплавився під сонцем, вітрами й дощами століть.

[1] *Винокур І., Альшкін О., Забашта Р. та ін.* Буша. Історико-краєзнавчі нариси. — Хмельницький, 1991. — С. 99–101.
[2] Там само. — С. 102.
[3] Інф. Данилюк Лариса Мілетіївна, 1928 р. н., с. Буша Ямпільського району Вінницької обл.
[4] Інф. Наконечний Олександр Григорович, 1927 р. н., с. Буша Ямпільського району Вінницької обл.
[5] Там само.
[6] Там само.
[7] Інф. Барібан Надія Тимофіївна, 1931 р. н., с. Буша Ямпільського району Вінницької обл.
[8] *Гудченко З.* Архітектурна спадщина // Одвічна Русава. — Вінниця, 2003. — С. 24–25.

Busha village of Yampil region in Vinnytsia oblast, is one of the most vivid settlements in the Dniester regions, made great impression on the members of the ethnographic expedition which was formed in October 2007 by Vinnytsia Local Centre of Folklore. Among natural monuments and historico-cultural heritage are geological monument of national importance Haidamatsky Yar, pre-Christian speos, archeologic fragments of ancient settlements, architectonical fragments of medieval town, terraced village building resulted by rocky landscape. All these monuments make a wonderful multilayer complex, which gives reasons to refer Busha village to very important historical settlements of Ukraine.

НАРОДНА ПРОЗА ПРО ГОЛОДОМОР: ПИТАННЯ ТРАДИЦІЇ

Василь СОКІЛ

У кожного народу є періоди, пов'язані з певними потрясіннями, що стають причиною істотних змін, різкого перелому в особистому та суспільному житті. Такі зміни глибоко залягають у пам'ять і душу народу, емоційно сприймаються і передаються через різні оцінки та переживання. Українці також зберегли й ретранслювали нащадкам свої духовні неспокої, породжені непростою історією, що поперемінно тривали впродовж століть чи десятиліть. До таких подій належать голодомори XX століття.

Завіса десятилітніх мовчань, жорстке табу на ті події, звичайно, не могли не позначитися на актуалізації теми голодоморів в Україні, однак вона все-таки знайшла своє місце в ланцюгу народної традиції, яку далі окреслимо в загальних рисах.

В українському лексиконі вже тривалий час укріпилося й побутує латинське слово «традиція» (tradicio), що означає досвід, звичаї, погляди, смаки, норми поведінки, що склалися історично й передаються з покоління в покоління. Цим поняттям користуються практично всі спеціалісти — літературознавці, лінгвісти, історики, етнографи, культурологи та ін. Ним послуговуються і фольклористи. Проте всі тлумачать цей термін по-різному [1, 30—33]. Для нас важливо з'ясувати, який смисл вкладають у поняття «традиція» фольклористи та як воно узгоджується з матеріалом, який у даному випадку досліджується.

Учені вважають, що традиція є механізм акумуляції, передачі і реалізації людського досвіду. Інакше кажучи, — це система зв'язків сучасного й минулого, за допомогою яких здійснюється нагромадження, відбір, стереотипізація знань, умінь, навичок, норм поведінки та їх передача [9, 108]. Традиція, як і культура загалом, лежить у площині колективної пам'яті, що становить комунікативний ланцюг.

«Пам'ять» вносить відтінок пасивності, а «традиція» передбачає активність, багаторазовість відтворення, вміння передати свої здобутки наступним генераціям. А це можливо за міцної народної пам'яті, яка також наскрізь традиційна.

Роль пам'яті така велика, що американський учений Поль Валльєр вважає її першою заповіддю традиції. Так, у текстах про голодомори присутні формули, які підкреслюють, що ці знання здобуті із власної пам'яті, і вони достовірні: «Я добре пам'ятаю» [7, 92], «Шоб же я не пам'ятала тридцять третього году?.. Пам'ятаю, дуже й дуже» [7, 143], «Я добре те тямлю, але ж я тямлю, як вигнали з хати, да осеню...» [7, 67], «Ніколи не забуду» [7, 98]. Народ завжди прагнув до досконалих та ефективних засобів закріплення життєвого досвіду, освоєння навколишньої дійсності. Кращі результати давало емоційно-образне мислення, без якого неможливий жоден спогад про голодомор, оскільки він пронизаний суцільними переживаннями як реципієнта, так і слухача.

Варто підкреслити, що будь-яка творчість розпочинається з простої репродукції життєвих подій, ситуацій, образів, тобто того, що було у людській пам'яті пережите, відчуте, сприйняте. Водночас при репродукуванні образи не просто адекватно відтворюються, вони зазнають також певних змін, навіть безпосередньо побаченого й пережитого. Інакше кажучи, це вже не копія, а творче переосмислення дійсності.

Психологи вважають, що репродукування є не що інше, як відтворення зорових образів, здебільшого трагічних і вражаючих. Це підтверджується досліджуваним матеріалом, коли на передній план виступають якраз зорові образи: «І зараз наче бачу Варку Харлакову. Лежала, як колода коло цього мостика, дівка, доросла дівка» [7, 167]. Або інший приклад: «Я корову пасла тоді біля кладовища, а

було привозять гарбу мертвих і ше було шось живе ворушиться. А їх перекинуть (яма вже викопана) в яму, те вгору ногами, а те руками, а те... Хто як попало. А тоді вп'ять бачу, було привозе батько або мати у свиті закутану дитину або двоє тачкою» [7, 185].

Дослідники помітили, що «репродукуються образи одиничних предметів, а не тих, що зустрічаються на кожному кроці. Та оскільки одиничне зустрічається звичайно рідко, то воно й запам'ятовується тільки у тому випадку, коли це сильнодіюче з тих чи інших причин на нашу зорову систему враження. Таким чином, найясніше і найяскравіше репродукуються образи виключних і при тому сильних вражень» [2, 380]. Саме тут починається активний творчий процес, що супроводжується переживаннями й емоціями. Події, факти, випадки, емоційно пережиті, залишають глибокий слід у пам'яті, як, скажімо, в оповідачки з Луганщини: «Ой скільки люду!.. Яке оце було... Ви збуторожили мені пам'ять. Зачну думать: отам були люди — нема, і там були люди, а нема. Вони усі пішли. Одзвонив голодомор» [7, 151]. І далі вражаюча розповідь про жахливу смерть баби Вовчихи, хлопців Бабенків, про одинадцять померлих душ з однієї сім'ї.

Такі оповідання позначені, з одного боку, послідовністю, експресивністю викладу, динамічністю, а з іншого — достовірністю побаченого. Тут підходимо до не менш важливої ознаки оповідань і переказів про голодомори — довіри до розказаного, відсутність фальші. А така довіра обов'язкова для життя традиції, адже традиція є щось перейняте від інших, бо слухач довідався про подію від очевидця — оповідача.

У науковій практиці традиції умовно поділяють на вербальні та невербальні. Вербальна традиція може бути як усною, так і писемною, хоча різниця між ними стосується не так самої суті, як засобів її передачі — усними чи писемними формами. Слід підкреслити, що усна традиція повноцінно існує тільки в процесі її функціонування, а це гарантує їй близькість до живого спілкування, народного слова. Оповідь безпосереднього свідка подій голодоморів деталізована, значною мірою драматизована. Вона відтворює все, що він робив, що говорив, чим займалися інші учасники події. Антін Запотоцький із села Пекарі Канівського району Черкаської області так передає картину врятування хлопчика від голодної смерті: «Одна жінка несла хлопчика на кладовище живого. А коло магазіна — там жила жінка і чоловік (бездітні вони були). А вона на плечах його несла. Та коли вони до неї дійшли, він ше живий, але так головку повісив за плечі і висить, а очима ше дивиться. А вона, та жінка, пита:

— Куди ви його несете?

А вона каже:

— На кладовище несем, бо вже нема далі чим спасаться, і вже він до вечора не доживе.

А вона просить:

— То ви оддайте мені його.

Та жінка согласилась:

— Возьміть!

А вони як були вдвох з чоловіком, то трошки були зажиточні, то в їх було шо їсти. То вона взяла того хлопчика. І вони потрошечку давали їсти, бо багато не можна було давать. Бо якби він наївсь, то помер би, а потрошечку. І вони його годували, годували, і він ожив» [7, 116–117].

Існує й інший тип оповідей про голодомори, коли переважає опис події. Таких творів у досліджуваному циклі більшість, коли деталізується ситуація, скажімо, розкуркулення селян — хто і як забирав майно, хто і що їв, рятуючись від голоду. Тут простежується тенденція до відносної стійкості розповіді, до структурної стабільності. Її можна передати загальною картиною: все забирали, («до чістенька») все, що могли, їли, аби врятуватися від голодної смерті, трупи всюди валялись чи скидали їх до ям без будь-яких християнських обрядів захоронення.

Усну традицію важко повною мірою відтворити на письмі, оскільки в ній присутні додаткові, невербальні елементи, напрацьовані тією ж традицією. Вони не існують ізольовано, поза

фольклорним текстом, а входять до нього, і потрібні для інтерпретації вербальних елементів чи доповнюють, увиразнюють цей текст. Їх майже не фіксують збирачі, звертаючи увагу головним чином на «голі» записи вербальних текстів, у яких домінує «подієве тло». Більше того, для повноцінного створення і сприйняття тексту досліджуваного масиву необхідно фіксувати міміку, жести оповідача. Сама тема «диктує» схвильованість розповіді, енергійну жестикуляцію, часте піднесення рук угору (до неба), міміку, яка відображає плач. Оповідачі, передусім жінки, справді супроводжують свої розповіді плачем, що викликаний згадками про ті страшні події. Мешканка села Товстий Ліс на Чорнобильщині не змогла втримати сліз, розповідаючи про смерть батька. Така ремарка вміщена у нашому друкованому джерелі: «Назавтра вже маті, брат і батько їе запреглі коня (був в їх конь іще), поєхалі шукаць. Не найшлі. Поєхалі додому. І уна уже знов пушла із братом шукаць, уже з Серожкою своїм. Прішла — а юн лежіць на стежці і так неначе й говорить. Отакіє доші йшли, як оце зараз. Так йон уже за ноч ізмерз, окулієв і умер (плаче)» [7, 156]. Таким чином, у фольклорному тексті наявні і вербальні, і невербальні компоненти, вони побутують у ньому в єдності, складають органічний синкретичний комплекс.

Через код фольклорної пам'яті розкривається менталітет народу. Не слід забувати, що в кожного народу свій менталітет. Так, скажімо, є народи-воїни, народи-рибалки, народи-скотарі. Українці вважаються хліборобами, хоча це не означає, що між ними не було людей інших професій. Якраз із землею пов'язане світобачення українця, спосіб життя, його емоційно-образна система. Там, у джерелах людської фантазії, глибинних асоціацій, наголошує сучасна дослідниця К. Фролова, у джерелах мудрості народжується, твориться емоційно-образний каркас ментальності народу, той духовний код неповторного світосприйняття, який передається з покоління в покоління [8, 3–11]. Зв'язок українців із землею, шанобливе ставлення до неї і до всього сущого на ній виразно постає із народних оповідань, переказів про голодомори XX ст. Мусимо чітко підкреслити, що тема землі, сільського буття з усіма його болями й стражданнями наскрізь традиційна і становить важливу ланку в комунікативному, інформаційному ланцюгу народу.

В основі кожної традиції лежить досвід того суспільного колективу, який володіє нею і підтримує, незалежно від того, як довго нагромаджувався. Народна пам'ять про голодомори з погляду часової дистанції здається зовсім невеликою, проте в ній зберігаються вже певні стереотипи, вироблені набагато раніше, а також породжені конкретними ситуаціями. Ці ситуації типові, оскільки вони повторюються в межах досліджуваної теми. Вже саму тему можна вважати суцільним стереотипом, моделлю її реалізації, адже вона зафіксована масовою народною творчістю. Це дозволяє нам зарахувати її до традиційних, бо вона повторюється більшою чи меншою мірою в кожному конкретному випадку, незалежно від хронології подій.

Відносно невелика часова дистанція побутування народної прози про голодомори, вважають деякі дослідники, є причиною того, що окремі твори позбавлені ознак «фольклорності чи фольклоризації (?)» та досі залишаються «на рівні звичайних свідчень, спогадів, повідомлень — одноразових текстів». Тому проблематично вести мову про їх зв'язок з фольклорною традиційністю [4, 41–64]. Висловивши припущення щодо «одноразових текстів», автор не навів на його користь жодних аргументів, не підтвердив його конкретними прикладами. Власні кількарічні польові дослідження голодоморів XX ст. не дають підстав погодитися з цією думкою, оскільки інформатори, хоч і розповідали про конкретні випадки, все ж ці епізоди виявлялися типовими у порівнянні з іншими. І неважливо було, скажімо, хто конкретно помирав з голоду чи рятувався від нього, адже усі ці картини стереотипні, характерні для різних теренів України, охоплених голодом. Більше того, усна проза засвідчує стійкість

певних життєвих норм, пріоритетів українців, повідомляючи про конкретні факти, втілені в ту чи іншу форму. У цих текстах проявляються схожі форми життя селян у часи голодоморів, принципи їх поведінки тощо.

Інша справа, що носіями тієї інформації могли бути талановиті чи менш обдаровані оповідачі, від чого залежав поетичний рівень творів. Художня «організація» оповідання не має нічого спільного з «разовістю». У підтексті наведеного припущення про «разовість» окремих творів проглядається натяк скоріше на ознаки «індивідуальної» творчості. Очевидно, цей момент насторожує більше фольклористів, які досліджують «класичні» взірці. На наше глибоке переконання, індивідуальна творчість належить до сфери літератури, авторів-професіоналів. Творчість у фольклорі ґрунтується на спадковості, втіленій у типові поетичні форми. Кожен народний оповідач бере з традиції те, що йому найбільше імпонує, однак авторство виключається. Ще Д. Ліхачов зауважував: «Автора у фольклорному творі немає не тільки тому, що відомості про нього, якщо він і був, втрачені, але й тому, що він випадає із самої поетики фольклору, він не потрібен з погляду структури твору. У фольклорних творах може бути виконавець, оповідач, але в ньому немає автора, творця як елемента самої художньої структури» [5, 237]. На наш погляд, помилковою є практика, коли у деяких сучасних виданнях прозових матеріалів ставлять ім'я та прізвище «автора» опублікованого тексту [6], оскільки це зайвий раз підкріплює тезу про «індивідуальну», а не народну творчість. Індивідуальність людини не простежується і в самому тексті, бо фольклор виражає інше — те, що об'єднує народ. На цій основі виникає своєрідність фольклору як мистецтва. Уподобання окремої особи виявляється не в неповторності її власного сприйняття і розуміння світу, а у відборі того, що їй найбільше імпонує. Кожен оповідач оперує «загальними місцями», певними клішованими формулами, але не виходить за межі загальноприйнятих традиційних форм творчості, які могли скластися у той чи інший історичний період, на конкретну тему тощо.

Встановити риси фольклору можна на основі нагромадженого стійкого матеріалу. Сьогодні маємо такий фонд джерел про голодомори. Постає логічне запитання, чи є ці першоджерела фольклором. Відомо, що фольклор виникає внаслідок простої обставини — багаторазовості творчого акту його повторення. Ясна річ, що повноцінного, природного творчого процесу не відбувалося, оскільки існували заборони з боку тодішньої влади на відкрите висвітлення теми, передачі її іншим поколінням. Проте навіть у прихованій, конспіративній формі усна творчість існувала, передавалася в колі родини, близьких друзів, знайомих. Так відбувався певний відбір тем, сюжетів, окремих мотивів, які задовольняли побутові, інформативні, естетичні потреби нехай до часу обмеженої аудиторії. У зв'язку зі здобуттям Україною незалежності ці твори стали надбанням ширшої слухацької (читацької) аудиторії. Вони поступово набували стійких традиційних обрисів. Оповідна проза про голодомори стала надбанням не окремої людини (оповідача, слухача), а перетворилась на масову творчість. Такий, загалом об'єктивний характер фольклорної традиції, і в цьому полягає її відмінність від традиції літературної, авторської творчості.

Важливе місце у фольклорній традиції посідає ідейно-образний смисл, який втілюється у художніх творах, і є психологічною дією, без якої немислима творчість. Вона щось виражає і передає людям. У прозі про голодомори домінує установка на насильницьку зміну суспільно-політичних, сімейно-побутових, господарських та інших порядків. Це суперечило ментальності українського етносу, оскільки ним керували споконвічні прагнення до національної і державної незалежності. Конфлікт двох ідей — творення й руйнації, моральності й аморальності, носіями яких, відповідно, були український народ, з одного боку, а з другого — комуно-більшовицька система, призвів до національної катастрофи. Через різні психологічні, емоційно належні акти (переживань,

страху тощо) у творах розкривається трагічна доля українського народу.

1. *Аникин В.* Теория фольклора. Курс лекций. — М., 2004. — С. 30–33.
2. *Блонский П.* Память и мышление. — М., 1979.
3. *Валльер П.* Традиция // Личность и традиция: Аверенские чтения. — К., 2005. — С. 159–203.
4. *Кирчів Р.* Трагедія голодомору у фольклорному відображенні // Відлуння голодомору і ґеноциду 1932–1933: Етнокультурні наслідки голодомору в Україні. — Л., 2005. — С. 41–64.
5. *Лихачев Д.* Поэтика древнерусской литературы. — М., 1979. — 3-е изд.
6. *Луньо Є.* Яворівщина в національно-визвольній боротьбі. — Л., 2005.
7. Українці про голод 1932-1933 / Фольклорні записи Василя Сокола. — Л., 2003.
8. *Фролова К.* Естетичний аспект фольклорної пам'яті // Збірник наукових праць. — Дніпропетровськ, 1997. — С. 3–11.
9. Чистов К. Народные традиции и фольклор. — Ленинград, 1986.

The article brings exposure of verbal and non-verbal traditions as well as mentality being the code of folklore memory with stereotypes of situations represented in works about famine.

Наталія СУХОДОЛЬСЬКА

ТРАГІЧНІ РОКОВИНИ

Сумні, трагічні 75-і роковини голоду-геноциду української нації. Майже 55 років у СРСР ці події замовчувалися під страхом заслання, а то й розстрілу. Пошепки страшна правда передавалась дітям від батьків і дідів. Та 20 років потому крига скресла. Спершу тихо, а згодом все голосніше почали говорити в Україні про голодомор. Вперше офіційно про голод 1932–1933 рр. в Україні було сказано наприкінці 1987 р. Тоді, як на заході проблему голодомору почали досліджувати з 30-х років, практично, з часу виникнення цієї трагедії.

До 55-х роковин голоду у Вашингтоні було надруковано матеріали Комісії США, підготовлені під керівництвом доктора історії Джеймса Мейса, котрого вдячна Україна ніколи не забуде. Комісія дійшла висновку, що голодомор 30-х років був наслідком жорсткого й навмисного намагання зламати дух і волю українського народу.

Згідно з відкритими архівними документами, 2 грудня 1927 року на XV з'їзді ВКП(б) було визначено програму голодомору 1932–1933 рр. (започатковану Леніним у 1921 р.) та окреслено її завдання, що мало привести до поступового знищення українського селянства, яке чинило опір окупаційній владі. Завдання були такі: перестріляти або заслати до концтаборів усе українське національне духовенство (виконано у 1927–1931 рр.), знищити українську еліту (виконано в 1929–1930 рр. — процес СВУ: 120 тис. знищено, а решту примусили замовкнути під страхом репресій), розорити, перестріляти, вислати найкращих хліборобів (розкуркулення та депортації виконано 1929–1931 рр.), позбавити селян засобів до існування (загнали до колгоспів 1929–1931 рр.).

Безпосередніми організаторами голодомору дослідники називають надзвичайні хлібозаготівельні комісії, створені протокольним рішенням Політбюро ЦК ВКП(б) від 22 жовтня 1932 року, які почали діяти в головних хліборобних районах, що переважно населяли українці: в Україні під керівництвом голови Раднаркому В. Молотова, на Північному Кавказі (Кубань) — секретаря ЦК ВКП(б) Л. Кагановича, у Поволжі — секретаря ЦК ВКП(б) — П. Постишева. Результатом діяльності цих «вождів» став голод у всіх перелічених районах.

18 листопада 1932 була видана постанова ЦК КП(б) щодо посилення хлібозаготівель. У кого не було зерна, у вигляді штрафу за борг забирали інші продукти (навіть печений хліб).

страху тощо) у творах розкривається трагічна доля українського народу.

1. *Аникин В.* Теория фольклора. Курс лекций. — М., 2004. — С. 30–33.
2. *Блонский П.* Память и мышление. — М., 1979.
3. *Вальяер П.* Традиция // Личность и традиция: Аверенские чтения. — К., 2005. — С. 159–203.
4. *Кирчів Р.* Трагедія голодомору у фольклорному відображенні // Відлуння голодомору і ґеноциду 1932–1933: Етнокультурні наслідки голодомору в Україні. — Л., 2005. — С. 41–64.
5. *Лихачев Д.* Поэтика древнерусской литературы. — М., 1979. — 3-е изд.
6. *Луньо Є.* Яворівщина в національно-визвольній боротьбі. — Л., 2005.
7. Українці про голод 1932-1933 / Фольклорні записи Василя Сокола. — Л., 2003.
8. *Фролова К.* Естетичний аспект фольклорної пам'яті // Збірник наукових праць. — Дніпропетровськ, 1997. — С. 3–11.
9. Чистов К. Народные традиции и фольклор. — Ленинград, 1986.

The article brings exposure of verbal and non-verbal traditions as well as mentality being the code of folklore memory with stereotypes of situations represented in works about famine.

ТРАГІЧНІ РОКОВИНИ

Наталія СУХОДОЛЬСЬКА

Сумні, трагічні 75-і роковини голоду-геноциду української нації. Майже 55 років у СРСР ці події замовчувалися під страхом заслання, а то й розстрілу. Пошепки страшна правда передавалась дітям від батьків і дідів. Та 20 років потому крига скресла. Спершу тихо, а згодом все голосніше почали говорити в Україні про голодомор. Вперше офіційно про голод 1932–1933 рр. в Україні було сказано наприкінці 1987 р. Тоді, як на заході проблему голодомору почали досліджувати з 30-х років, практично, з часу виникнення цієї трагедії.

До 55-х роковин голоду у Вашингтоні було надруковано матеріали Комісії США, підготовлені під керівництвом доктора історії Джеймса Мейса, котрого вдячна Україна ніколи не забуде. Комісія дійшла висновку, що голодомор 30-х років був наслідком жорсткого й навмисного намагання зламати дух і волю українського народу.

Згідно з відкритими архівними документами, 2 грудня 1927 року на XV з'їзді ВКП(б) було визначено програму голодомору 1932–1933 рр. (започатковану Леніним у 1921 р.) та окреслено її завдання, що мало привести до поступового знищення українського селянства, яке чинило опір окупаційній владі. Завдання були такі: перестріляти або заслати до концтаборів усе українське національне духовенство (виконано у 1927–1931 рр.), знищити українську еліту (виконано в 1929–1930 рр. — процес СВУ: 120 тис. знищено, а решту примусили замовкнути під страхом репресій), розорити, перестріляти, вислати найкращих хліборобів (розкуркулення та депортації виконано 1929–1931 рр.), позбавити селян засобів до існування (загнали до колгоспів 1929–1931 рр.).

Безпосередніми організаторами голодомору дослідники називають надзвичайні хлібозаготівельні комісії, створені протокольним рішенням Політбюро ЦК ВКП(б) від 22 жовтня 1932 року, які почали діяти в головних хліборобних районах, що переважно населяли українці: в Україні під керівництвом голови Раднаркому В. Молотова, на Північному Кавказі (Кубань) — секретаря ЦК ВКП(б) Л. Кагановича, у Поволжі — секретаря ЦК ВКП(б) — П. Постишева. Результатом діяльності цих «вождів» став голод у всіх перелічених районах.

18 листопада 1932 була видана постанова ЦК КП(б) щодо посилення хлібозаготівель. У кого не було зерна, у вигляді штрафу за борг забирали інші продукти (навіть печений хліб).

6 грудня 1932 року з'явилася постанова Раднаркому УРСР і ЦК КП(б) У «Про занесення на «чорну дошку» сіл, які злісно саботують хлібозаготівлі». Спочатку це було 6 сіл, а потім — 85 районів України. Заходи були такими:

1. Негайно припинити довіз товарів, цілком припинити кооперативну і державну торгівлю на місці і вивезти з відповідних кооперативних і державних крамниць всі наявні товари.
2. Цілком заборонити колгоспну торгівлю як для колгоспників, так і для одноосібників.
3. Припинити всіляке кредитування, провести дотермінове стягнення кредитів та інших фінансових зобов'язань.

Над багатьма українськими селами затріпотіли чорні прапори, вказуючи, що в них всі вимерли, не залишилося жодної живої людини.

Цілеспрямовано антиукраїнський характер політики терору за національною ознакою закарбувала злочинна постанова ЦК ВКП(б) і РНК СРСР від 14 грудня 1932 року «Про хлібозаготівлі на Україні, Північному Кавказі та у Західній області»: «Виселити в найкоротший термін у північні області СРСР із станиці Полтавської (Північний Кавказ) як найбільш контрреволюційної усіх жителів, і заселити цю станицю сумлінними колгоспниками-червоноармійцями, які працюють в умовах малоземелля та на непридатних землях в інших краях, передавши їм усі землі й озимі посіви, будівлі, ремант і худобу виселених».

Ліквідація селянства розгорталася у всесоюзному масштабі і доповнювалася новітнім рабством у формі паспортизації відповідно до постанови ЦВК та РНК СРСР «Про встановлення єдиної паспортної системи Союзу СРСР та обов'язкову прописку паспортів» від 27 грудня 1932 року. Колгоспники не одержали права отримувати паспорти, отже й пересуватися по країні. На українських залізницях чатували патрулі, а навколо сіл діяли заслонні загони військ НКВС. Помирати треба було у своєму селі.

Особливу увагу радянське керівництво звертало на остаточне зруйнування козацтва, витвореного століттями способу його життя, традиційності та автономності. Козаки мали стати радянськими колгоспниками. Тих, хто виявляв незгоду, Л. Каганович вважав «контрреволюціонерами». Наприкінці 1932 — на початку 1933 рр. Північно-Кавказький крайком партії реалізував усі настанови Кагановича. З чотирьох кубанських станиць, занесених на «чорну дошку» (Полтавської, Медведовської, Урупської, Уманської), вислали у північні райони країни 51 600 осіб, з інших станиць — не менш ніж 10 000. Було заарештовано і кинуто до в'язниць близько 100 000 осіб (з них 26 000 вивезли). Саме геноцид нащадків Війська Низового Запорозького на Кубані — носія звитяжної слави українського селянства був метою організаторів голодомору 1932–1933 рр. у цьому регіоні.

Недаремно голова Реввісйськради РСФРР Л. Троцький, ще у 1919 році повчав пропагандистів-агітаторів, яких засилали на Україну: «...Ні для кого не секрет, що не Денікін змусив залишити нас межі України, а грандіозне повстання, яке підняло проти нас українське сите селянство. Комуну, надзвичайку, продовольчі загони, комісарів-євреїв зненавидів український селянин до глибини душі. В ньому прокинувся вільний дух запорізького козацтва і гайдамаків, який спав сотні літ. Це страшний дух, який кипить, як сам грізний Дніпро на своїх порогах, і змушує українців творити чудеса хоробрості. Це той самий дух вільності, який давав українцям нелюдську силу упродовж сотень років воювати проти своїх гнобителів... Лише безмежна довірливість і поступливість, а також неусвідомлення необхідності постійної міцної злютованості всіх членів держави не тільки на період війни кожного разу зводили нанівець завоювання українців... Пам'ятайте також, що так чи інакше, а нам необхідно повернути Україну Росії. Без України нема Росії. Без українського вугілля, заліза, руди, хліба, Чорного моря Росія існувати не

може: вона задихнеться, а з нею і радянська влада...» Це слова лютого ворога України.

Комуно-більшовицька влада досягла мети: голодом було замучено більш як 10 млн. осіб. Проте і по сьогодні це масове вбивство людей не одержало відповідного осуду, не визнано геноцидом міжнародними інституціями (у т. ч. ООН). Переважна більшість народів світу просто не знає страшної правди, про те, що було скоєно з українцями у 30-х роках. На сьогодні голодомор 1932–1933 рр. визнано геноцидом українського народу урядами Австралії, Аргентини, Грузії, Естонії, Іспанії, Італії, Канади, Литви, Перу, Польщі, США, Угорщини. Згідно зі ст. 2 Конвенції ООН від 9 грудня 1948 року «Про попередження злочину геноциду і покарання за нього», геноцид — це дії, скоєні з наміром знищити повністю або частково яку-небудь національну, етнічну, расову чи релігійну групу як таку». Саме це й було вчинено проти українців у 1932–1933 роках, і про це треба нести правду народам світу.

Сьогодні в Україні до голоду-геноциду ставляться по-різному. Всі без винятку знають, що страшний штучний голод був. В Україні немає жодної української родини, де б не було померлих від геноциду 1932–1933 рр. Ті, що належать до комуністів, кажуть, що голод був, але спричинений він погодними умовами. Є такі люди, що бояться й згадувати про ці події, — так глибоко сидить в них страх, закладений радянською каральною владою; є й байдужі. Проте більшість поділяє думку, що голод 1932–1933 рр. був штучним і спрямованим на знищення українства, перш за все, українського селянства: волелюбного і працелюбного.

Під тиском громадськості в середині країни, діаспори, міжнародних організацій, за вимогою Президента В. Ющенка Верховна Рада України нарешті прийняла «Закон України № 376 про голодомор 1932–1933 років в Україні», підписаний Президентом 28 листопада 2006 року. До цього доклала багато зусиль Асоціація дослідників голодоморів в Україні на чолі з відомим правозахисником, Героєм України Левком Лук'яненком. До складу Ради Асоціації ввійшли відомі вчені-історики, вчені інших галузей науки, свідки голоду, представники громадськості: С. Білоконь, Б. Гнатюк, С. Вакулишин, О. Веселова, Н. Вітровчак, М. Коць, В. Марочко, Д. Мейс (передчасно пішов з життя), Р. Морозовський, П. Оробченко, Б. Скробут, Л. Стасів, М. Сядристий, В. Улянич, О. Ушинський та інші.

Асоціація існує з 1992 року. Вона проводить широку просвітницьку діяльність: активісти читають лекції, розповсюджують книжки й брошури (за 15 років — близько 100 тис. примірників), організовують документальні та художні виставки, виступають на радіо і телебаченні. Асоціація видала понад 20 книжок архівних документів і свідчень. Практично всі видання Асоціації були сплачені американцем українського походження Маріяном Коцем. Ці книжки також надано у бібліотеки, дослідникам, фахівцям, історикам, зацікавленим особам.

Головним завданням Асоціації є створення і публікація Книг Пам'яті, документальних видань, увічнення нам'яті жертв голоду. Невинні жертви голоду-геноциду в Україні ще належно не пошановані. У Києві на Михайлівський площі стоїть скромний знак на честь 10 мільйонів дітей, жінок, чоловіків, старих людей, замучених голодом. А треба, щоб був монумент, до якого б йшли люди і тепер, і через сотні років. Пора побудувати меморіал, який нагадував би про всі кола пекла, через які пройшов український народ. Відкрити всю правду собі і показати її наочно нащадкам, щоб на цій землі і в цілому світі не могло повторитися те, що скоїла з Україною більшовицька сатанинська влада.

The article is dedicated to the memory of famine in Ukraine. The author gives snippets of this event and tells the readers about association of famine researches in Ukraine.

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ДУМИ: ФЕНОМЕН ПАРОДІЮВАННЯ

Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

У великому корпусі українських народних дум пародійні думи посідають особливе місце. Своїм походженням вони пов'язані насамперед із двома традиціями: епічною й пародійною. Епічність традиції в пародійних думах виявляється в способі виконання (речитатив), носіях пародійних дум (найчастіше це кобзарі й лірники), у їх поетиці, характерній для типових дум. Пародійна дума «оперує запасом образів і висловів, котрі належать до кобзарського репертуару і повторюються як loci communes кобзарського епосу» [3; 16]. Схожість пародійних і звичайних дум значна, вона пояснюється не запозиченням із дум, а «черпанням з одного спільного джерела — кобзарської традиції» [3; 25].

Традиція пародіювання добре відома в народній і літературній творчості. Дослідниця історії пародії в Україні в XVIII ст. Варвара Адріянова-Перетц зазначала: «Прибираючи жартівливий зміст в одну з поважних давніх літературних форм, пародія, природна річ, з тих первотворів повинна була вибирати такі, котрі були надто добре відомі читачеві, отже й легесенько могли викликати відчуття пародіювання» [1; 1]. Тобто пародії виникали лише на поширені, популярні жанри. Ще однією умовою виникнення пародії є так звана розробленість, у нашому випадку виспіваність, текстів.

Виконання пародійної думи вимагало «спеціальної поетичної техніки, на яку не міг би здобутися «невчений» пародист». Для комічного ефекту, на який розрахована пародійна дума, виконавець мусив бути знайомим «з усіма секретами думового мистецтва», щоб могти «обходитись так фамільярно» [3; 16—20]. Очевидно, ці твори не належали до «офіційного репертуару професії, а більше до внутрішньо-корпораційного вжитку, та, може, ще для відповідного цивільного слухача, досить розбещеного чи досить п'яного, щоб смакувати сі незвичайні «думи». Се пояснює і деяке не дуже значне поширення сих творів і їх своєрідний художній рівень». К. Грушевська робить висновок, що ніяка кобзарська корпорація не доклала належних зусиль, щоб «сконсолідувати, «виспівати» текст справжньої думи» [3; 27].

Дослідниця в уже згаданій розвідці, присвяченій «Думі про Чабана», зазначає, що кобзар Голуб, від якого М. Б. Коросташ у 1927 році записав «Чабанську думу», «виконував свою пісню [йдеться про розглядувану пародію — *І. К-Ф.*] по-кобзарськи, на лад думи тільки без інструмента» [3; 15].

Причини виникнення пародій, очевидно, слід шукати в психології творчості. «Посміхання з власної професії чи мистецтва належить до дуже розповсюджених і цілком нормальних явищ психологічної реакції на постійне суспільне оточення, особливо на професійну рутину. Не нарушаючи звичайної пошани до того, чому людина служить цілим своїм життям, ся реакція дає час від часу необхідну полегшу напруженим в привичних жестах і позах мускулам, розправляючи їх увільняючим сміхом» [3; 21]. Цей висновок Катерини Грушевської сьогодні не викликає заперечень, але свого часу (1927 р.) він був новаторським і заперечував позицію Павла Житецького, Івана Каманіна, Дмитра Ревуцького, які підставою виникнення пародій вважали виродження лицарства, традиції, глузування з козаччини.

Відомий дослідник традиції пародіювання в народній і літературній творчості Григорій Нудьга основною ознакою пародії вважав вкладання в серйозну форму жартівливого змісту, на відміну від травестії, коли серйозний зміст вкладається в жартівливу форму [9; 6].

Пародійні думи — це думи, які за способом виконання, поетичними засобами належать до українського епосу, а за змістом і ставленням до них самих виконавців — до пародій. Про правильність першого положення цього визначення свідчить, крім іншого, факт, що Порфи-

рій Мартинович, який зафіксував найбільшу кількість пародійних дум, завжди долучав ці тексти до збірників дум, які готував і надсилав видавцям до друку. Так, у Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України у фонді П. Мартиновича 11–4 в одиниці збереження 724 відібрано 48 дум, переписаних начисто. Серед них «Дума про Михія», подана під номером 25, а також «Вареницька невольницька дума» («Шута риболова пісня» — назва П. Мартиновича) — під номером 42. А в одиниці зберігання 565 «Дума про Михія» подана поряд із думами «1. Про трёх братів озовських. 2. Про Олексія Поповича. 3. Про Кішку Самійла. 4. Про Хведора безрідного. 5. Про трех братів самарських. 6. Про Коновченка вдовиченка. 7. Про Сокола. (Невольницька.) 8. Вітчим. 9. Про вдову. 10. Про сестру та брата. 11. Про Михія». Ці тексти подані під назвою «Козацькі пісьні». У цій самій одиниці зберігання усі перелічені думи переписані ще раз, але вже в стовпчик, і пронумеровані.

Про аргументованість другої тези визначення свідчать, зокрема, репліки виконавців, які зазначали, що ця дума не типова, її завдання — розважити : «*Нну це вже чудна!.. Це пря́мо шо чудна*» — «Дума про Михія» («*Ди́да* Прыхи́дька пи́сьня») (Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 725, арк. 86 зв.); «*Я цёго чабана́ я чула. Такъ я ёго забу́ла. Було россказуемъ и сьміемось було съ цёго чабана, шо зро́ду не чувъ, якъ дзвоны дзво́нять*» — «Дума про чабана» («Чаба́ньськый ро́ссказ») (Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 714, арк. 272 зв.); «*Не така́ то плакаты. Ну це жъ будто качьма́рська [тилько] называйеться пи́сьня.*» — «Дума про чабана» («Чаба́нъ. Про чаба́на́. Прыбаву́тка. Пи́сьня про чабана́.») (Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 899, арк. 20).

Репліки виконавців, які дуже слушно занотував П. Мартинович, дають підставу стверджувати, що пародійні думи не були спонтанною імпровізацією, а досить виспіваним текстом. Ось ремарка до «Думи про чабана» «*Вона такъ до ладу́ ця казочка, та забу́ла, знать їй морока. Такъ усе хымерно їй*» (Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 714, арк. 272 зв.).

Чи не найважливішим завданням фольклориста є пошук текстів пародійних дум у рукописних фондах і архівах. Ця робота ускладнюється тим, що пародійні думи збирачі називали порізному, або взагалі не записували їх.

Отже, пародійні думи, які раніше не були опубліковані, містяться у фонді Порфирія Мартиновича: фонд 11–4, одиниці зберігання 714, 724, 725, 899, 902.

Зважаючи на зазначені вище ознаки пародійних дум, а також на підставі наявних у моєму розпорядженні текстів, виокремлюю чотири сюжети пародійних дум.

«Дума про Чабана» (11 варіантів, з них три раніше не публіковані) — це розповідь недбалого пастуха про те, як він розгубив, а згодом знайшов (у деяких варіантах — не знайшов) свої вівці.

«Вареницька невольницька» (8 варіантів, з них чотири раніше не публіковані). До цієї думи маємо коментар виконавця:

Це не письня а це таке не письня а така прыказка. Слипецька прыказка. Значыть зійдутьця братчыкы то наш [нерозбірливо — *І. К-Ф*]. *А слово закончено тай не дуже. Названия слово слипецьке. Названия слипецьке слово. Ото й оце сыни дыни.* (Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 902, арк. 10).

Це розповідь оповідача про те, як ліричний герой думи «боровся», тобто поїдав вареники.

«Дума про Михія» («Діда Прихидьки пісня») (2 варіанти, з них один раніше не публікований). Оповідач так коментує назву цієї думи: «*Есть и такъ и такъ звуть: Прыхидько й Мыхійко. Нну Мыхійко хай буде въ письню, а Прыхидько россказъ буде*». Отже, Прихідько — це маленький дідок у незвичайному вбранні, який мав певні зорові галюцинації. Він сумує через те, що настали не ті часи, що були. Колись було з ким поговорити, а тепер він сам.

«Дума про Микитку» (1 варіант). Ця пародійна дума нагадує голосіння. Виконавець описує, як погано почуватиметься Микитка, коли він захворіє, і до нього приходитимуть лікарі, а також, що буде з Микиткою, якщо він помре.

Текстовий аналіз пародійних дум свідчить, що дума складається із кількох мотивів, які скомпільовані в один текст. Особливо добре це видно із записів думи «Вареницька невольницька». Перед тим, як наспівати П. Мартиновичеві цілий текст думи, респондент згадує її фрагменти, які Мартинович записував за оповідачем.

Традиційні мотиви пародійних дум розповідають про переляк головного героя, його втечу на піч, зорові галюцинації, поїдання вареників, незвичайні й смішні події:

Ой на Чо́рному мо́ри
Пидъ пры́печкомъ до́ли
И та́мъ то ку́ца соба́ка обме́тыцю выйыда́ла.
И де́ не взяла́ся съ помыйныци бы́страя хвы́ля
И куцому соба́ци хвíстъ открути́ла.
А йа́ тыйи хвыли злякáвся
И въ лиса́ й у те́мныйы лугы́ пода́вся
На пичъ у куто́чокъ.

(Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4,
од. зб. 725, арк. 114 зв.)

Була́ в ме́не жи́нка Мары́на,
Та предобря́щій бо́рщъ вары́ла.
Якъ схваты́лася на на́шому борще́ви
Та на сы́тому
Та на до́брому
Зло супроты́вна хвы́ля,
То тому́ ку́цому соба́ци
Пры самій сра́ци
Хві́стъ виткруты́ла.
То я́ то́йи супроты́внойи хвы́ли злякáвся,
Та на ды́ки степа́ по велы́кихъ луга́хъ пода́вся
Та на пи́чъ у куто́чокъ исхова́вся.

(Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4,
од. зб. 902, арк. 16)

Згадану в тексті *зло супротывну хвылю* маємо і в думі «Дида Прыхидьки писня». Залежно від того, що відбувається з хвилею, будується текст думи: в одному випадку персонаж думи лякається хвилі, тому тікає на піч, а далі йде фрагмент із «визволенням» вареників, тобто їх поїданням. Якщо хвиля позбавляє собаку хвоста, то останній потрапляє до рук діда Прихідька, який використовуватиме хвіст, щоб обганяти мухи. Іноді фрагменти пародійних дум схожі із фрагментами інших жанрів. Наприклад, епізод із безхвостим вовком маємо в творі «И онукова й дидова казка» (Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 714, арк. 207 зв.). Таких прикладів можна знайти чимало. Це свідчить, зокрема, про давність пародіювання.

Важливим моментом у студіях над пародійними думами є виявлення спільних із думами образів, словесних фрагментів.

Сто́ять на полы́ци варе́нычкы
Ы я́ на йыхъ морга́ю.
Варе́нычкы
Нево́льнычки
Въ ма́сьли потопа́ють
И воны́ соби нивиткиля поратýнку не мають.

(Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4,
од. зб. 725, арк. 114 зв.)

Це «Вареницька невольницька дума». Ті ж «невольники» в однойменній думі:

Стали бідні невольники на собі кров
християнську забачати
Стаи землю турецьку віру
бусурманську клясти проклинати

(Т. 1, № 1, вар. А, ряд. 27–28).

«Гей, орлику-братіку!
Ти вісоко літаєш,
Ти далеко видаєш,
Чи не бачив ти моеї штирі та бирі,
А попереду черкелесенький кізочок?»

(Записано від Петра Голуба)

Це «Дума про Чабана». А ось дума «Сокіл»:

То сокіл... то жалібно квилить проквиляє,
Сизого орла в вічи забачає
Та словами до нього промовляє:
Ей сизокрилий орле
Чи ти не чув не бачив, де то моє дитя
Бездітне та безрідне ясне соколе поділося
(Т. 1, № 3, вар. А).

Григорій Нудьга зазначає, що «Дума про Чабана» має текстові паралелі із думами «Козак Голота», «Козак Фесько Ганжа Андибер» та іншими. Тобто, пародійні думи відтворюють стиль і форму не однієї думи, а цілого циклу [8; 53–54].

Початок деяких варіантів думи «Вареницька невольницька» пародіює «традиційний початок морських дум: «На Чорному морі, на білому камені» [11; 165]:

Ой на Чо́рному мо́ри
Пидъ пры́печкомъ до́ли
И та́мъ то ку́ца соба́ка обме́тыцю вы́ыда́ла.
(Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 714, арк. 29).

Чимало інших образів і слів думи запозичені із дум про бурю на Чорному морі, про Олексія Поповича та з невільницьких плачів [11; 165–167].

«Дума про Михія» пародіює низку образів широковідомих дум, зокрема персонажа героїчної думи «Отаман Матяш старий», хоча це й не надто помітно із тексту; виїзд Михійка для активних дій пародіює насамперед героя думи «Козак Нетяга» [11; 210–213]. Маємо тут також паралелі із думами «Самійло Кішка», «Сестра і брат».

Ой на славній Украйы́ни
У сла́вному ли́си въ Ле́бедыни
Та́мъ жы́въ прожыва́въ дидо́къ старе́нькый
Прыхи́дько[1] мане́нькій
И на йо́му штаны́ соло́мьяни,
А постолы́ лы́чани вьязо́ви
А онучи рядьня́ни
А валові́й воло́кы
Не су́кани, въ одну ста́лку
Съ товсто́го жино́цького ва́лу.
(Наукові фонди ІМФЕ, ф. 11–4, од. зб. 714, арк. 8–9).

Ці студії дають підставу зробити висновок, що пародійні думи і думи традиційні мають такі спільні характеристики: їх виконували ті самі кобзарі чи лірники; той самий спосіб виконання — речитатив; для пародійних дум характерні словесні звороти, слова й образи, які в корпусі народних дум є традиційними.

Не викликає сумніву той факт, що повне видання українського народного епосу повинне містити весь корпус пародійних дум, оскільки їх функціонування свідчить про популярність, поширеність, довершеність поетичних засобів думового епосу, а також відображає цілісний склад кобзарської традиції на Україні.

[1] У цьому тексті щоразу під словом *Прыхидько* написано слово *Мыхийко* в тій самій словоформі.

1. *Адріянова-Перетц В.* До історії пародії на Україні в XVIII віці («Служба пиворезамъ» 1740 року). — Без року й місця видання.
2. *Возняк М.* Із збірника Кондрацького кінця XVII в. (кілька нових даних до старої української пісенности) // ЗНТШ. — CXLVII. — 1927. — С. 155–179.
3. *Грушевська К.* На бічних стежках кобзарського епосу («Дума про Чабана» — причинок до питання про пародії на кобзарські думи) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні 2. — 1929. — С. 13–50.
4. Думи / Упор., вступ. стаття та коментарі Г. Нудьги. — К., — 19690.
5. *Кухаренко Я.* Вівці и чабани въ Чорноморії // Основа. — 1862. — № 5. — С. 29–39.
6. *Манжура И.* Талавиря // Киев. старина. — 1883. — № 4. — С. 907–908.
7. *Мишанич С.* Один із підрозділів українських народних дум. // ЗНТШ. — 1992. — Т. CCXXIII. — С. 11–32.
8. *Нос С.* Курта // Киев. старина. — 1882. — № 8. — С. 385–387.
9. *Нудьга Г.* Бойовий, популярний жанр // Українські пародії / Упор., вступ. стаття, примітки та коментарі Г. Нудьги. — К., 1963.
10. *Нудьга Г.* Пародія в українській літературі. — К., 1961.

11. *Плісецький М.* Українські народні думи. Сюжети і образи. — К., 1994.
12. *Ревуцький Д.* Сучасна пародія на українську народну думу // Етнографічний вісник. — 1925. — № 1. — С. 69–71.
13. Украинськи записи Порфирія Мартиновича. — К., 1906.
14. Українські народні думи та історичні пісні / Упор. П. Павлій, М. Родіна, М. Стельмах. — К., 1955.
15. Українські пародії / Упор., вступ. стаття, примітки та коментарі Г. Нудьги. — К., 1963.
16. *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русскій край. Собранные П. Чубинскимъ. — С.Пб., 1874. — Т. 5.
17. *Kolberg O. Dzieła wsyzstkie. Pokucie* III, 1888.

Хочу висловити щиру подяку Галині Довженок, яка люб'язно надала мені інформацію про наявні в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського пародійні думи, які їй вдалося знайти (усього 10 номерів), а також Надії Пазяк, яка допомогала мені розшифрувати архівні записи.

The article is about specific features of functioning of the Ukrainian national mock ballads, which originate from epic and mock traditions. The author distinguishes and analyses 4 plots of the mock ballads.

НАРОДНА КУЛЬТУРА І ПОБУТ ЗАКАРПАТЦІВ НА СТОРІНКАХ ПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ КРАЮ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX — поч. XX ст.

Павло ФЕДАКА

Розвиток етнографічної науки та етнографічних знань на Закарпатті в означений період проходив у боротьбі за застосування наукових методів збирання, фіксування та опрацювання матеріалів, проти дилетантизму, пов'язаного з відсутністю наукових центрів, товариств, друкованих органів, у яких би формувались наукові принципи етнології, а також з політикою національного утиску закарпатських українців, внаслідок чого вивчення культурно-національних традицій, зокрема етнографічних, спрямовувалось у шовіністичне русло.

Звичайно, у цьому процесі були й періоди пожвавлення та піднесення етнологічних досліджень, пов'язані з діяльністю окремих визначних постатей — вчених, культурних і церковних діячів, переважно священиків.

У цьому зв'язку не можна не згадати початковий етап досліджень 20–30-х років XIX ст., пов'язаний з іменами Михайла Лучкая, Василя Довговича, Івана Фогорашія, Юрія Венеліна Гуци та інших закарпатців. Зокрема, В. Довгович, на думку деяких дослідників, зробив першу в українській науці спробу на закарпатському матеріалі теоретично визначити завдання і предмет етнографії та методи етнографічного дослідження, а М. Лучкай — обґрунтувати думку про автохтонність українців Закарпаття[1].

Слушною є думка Ярослава Дашкевича про те, що на базі етнографічних зацікавлень і праць Й. Базиловича, І. Орлая, В. Довговича, Ю. Венеліна, М. Лучкая, І. Фогорашія, І. Духновича «напрями етнографічних зацікавлень поступово, протягом першої половини XIX ст., привели до виникнення закарпатської етнографічної проблематики в її науковому — досить близькому до сучасного — розумінні»[2]. Лише глибоким культурним занепадом, в якому опинилося Закарпаття внаслідок соціального і національного гноблення, можна пояснити той факт, що за обсягом етнографічні дослідження тут не досягли такого рівня, як на решті українських земель. Незважаючи на це, праці авторів 20–30-х років XIX ст., що дійшли до нашого часу, заслуговують на увагу як важливе історико-етнографічне джерело, вони зберігають і нині джерелознавчу цінність

11. *Плісецький М.* Українські народні думи. Сюжети і образи. — К., 1994.
12. *Ревуцький Д.* Сучасна пародія на українську народну думу // Етнографічний вісник. — 1925. — № 1. — С. 69–71.
13. Украинськи записи Порфирія Мартиновича. — К., 1906.
14. Українські народні думи та історичні пісні / Упор. П. Павлій, М. Родіна, М. Стельмах. — К., 1955.
15. Українські пародії / Упор., вступ. стаття, примітки та коментарі Г. Нудьги. — К., 1963.
16. *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русскій край. Собранные П. Чубинскимъ. — С.Пб., 1874. — Т. 5.
17. *Kolberg O. Dzieła wsyzstkie. Pokucie* III, 1888.

Хочу висловити щиру подяку Галині Довженок, яка люб'язно надала мені інформацію про наявні в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського пародійні думи, які їй вдалося знайти (усього 10 номерів), а також Надії Пазяк, яка допомогала мені розшифрувати архівні записи.

The article is about specific features of functioning of the Ukrainian national mock ballads, which originate from epic and mock traditions. The author distinguishes and analyses 4 plots of the mock ballads.

НАРОДНА КУЛЬТУРА І ПОБУТ ЗАКАРПАТЦІВ НА СТОРІНКАХ ПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ КРАЮ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – поч. XX ст.

Павло ФЕДАКА

Розвиток етнографічної науки та етнографічних знань на Закарпатті в означений період проходив у боротьбі за застосування наукових методів збирання, фіксування та опрацювання матеріалів, проти дилетантизму, пов'язаного з відсутністю наукових центрів, товариств, друкованих органів, у яких би формувались наукові принципи етнології, а також з політикою національного утиску закарпатських українців, внаслідок чого вивчення культурно-національних традицій, зокрема етнографічних, спрямовувалось у шовіністичне русло.

Звичайно, у цьому процесі були й періоди пожвавлення та піднесення етнологічних досліджень, пов'язані з діяльністю окремих визначних постатей — вчених, культурних і церковних діячів, переважно священиків.

У цьому зв'язку не можна не згадати початковий етап досліджень 20–30-х років XIX ст., пов'язаний з іменами Михайла Лучкая, Василя Довговича, Івана Фогорашія, Юрія Веneліна Гуци та інших закарпатців. Зокрема, В. Довгович, на думку деяких дослідників, зробив першу в українській науці спробу на закарпатському матеріалі теоретично визначити завдання і предмет етнографії та методи етнографічного дослідження, а М. Лучкай — обґрунтувати думку про автохтонність українців Закарпаття[1].

Слушною є думка Ярослава Дашкевича про те, що на базі етнографічних зацікавлень і праць Й. Базиловича, І. Орлая, В. Довговича, Ю. Венеліна, М. Лучкая, І. Фогорашія, І. Дулішковича «напрями етнографічних зацікавлень поступово, протягом першої половини XIX ст., привели до виникнення закарпатської етнографічної проблематики в її науковому — досить близькому до сучасного — розумінні»[2]. Лише глибоким культурним занепадом, в якому опинилося Закарпаття внаслідок соціального і національного гноблення, можна пояснити той факт, що за обсягом етнографічні дослідження тут не досягли такого рівня, як на решті українських земель. Незважаючи на це, праці авторів 20–30-х років XIX ст., що дійшли до нашого часу, заслуговують на увагу як важливе історико-етнографічне джерело, вони зберігають і нині джерелознавчу цінність

і значення з погляду історіографії наукового вивчення народної культури регіону Карпат.

Новим етапом у розвитку етнографічної думки став період 40-х — початку 50-х років XIX ст., пов'язаний з діяльністю Пряшівської літературної спілки та постатями Олександра Духновича, Олександра Павловича, Івана Добе, Михайла Мигалича (псевдонім — Орел Татранскій), Івана Вислоцького, Йосипа Петрашовича, Олександра Гомічкова (псевдоніми — Турян, Рускій путнік северной Угорщини, Кимвал Турянскій), Миколи Нодя, Степана Мустяновича та ін. Останній був поборником єднання і співпраці на науковій і культурній ниві з іншими українськими землями, зокрема Галичиною[3]. О. Духнович вже у 40-х роках XIX ст. написав свою етнографічну працю «О народах крайнянських», яка залишилася у рукопису. Вона свідчить про розвиненість етнографічної думки, свідомий підхід до вивчення культури і побуту свого народу, опертого на традиції.

Важливу роль у розгортанні етнографічних досліджень на Закарпатті у 50-і роки XIX ст. відіграв галицький вчений А. Петрушевич, який майже до кінця століття був натхненником етнографічних студій закарпатських українців. Він перший у закарпатській пресі виступив з програмою і закликом до збирання, збереження, публікування і вивчення фольклорно-етнографічних матеріалів, зокрема у статтях, надрукованих у перших періодичних виданнях закарпатських українців, що виходили у 1856—58 роках у Будині — «Церковной газете» і «Церковному віснику», особливо в останньому. Зокрема, у № 7 «Церковного вісника» (1858) в кореспонденції «Новица в Галиции, 18(30) августа», повідомляючи про виявлені в Перемишлі архівні матеріали і звертаючи увагу на їх значення для історико-етнографічних досліджень, А. Петрушевич подає програму подібної діяльності для закарпатських українців. Він акцентує увагу на важливості «бытописания» — місцевого і загальнонаціонального, радить писати історію сіл «с прибавлением к ним этнографических наблюдений и с описанием обычаев местных», які були б повчальні як для історика так і для статиста та етнографа. Закликаючи сільську інтелігенцію активізувати народознавчу роботу, вчений переконує тих народознавців, які вже розпочали діяльність, що вони «сделали бы большую услуґу нашей убогой словесности, если бы обнародовали такого рода труды свои как образчики для прочих своих собратий и для достохвального подражания». Петрушевич обіцяв продовжити цю тему в наступних числах газети, але видання незабаром було припинене, чим сповільнено і розгортання етнографічних досліджень закарпатських українців. На сторінках названих газет подібні заклики виходили також з-під пера місцевих українських авторів.

Деяке пожвавлення етнографічної діяльності закарпатських українців відбувалося у 60-х роках XIX ст. Це піднесення було зумовлене багатьма факторами, передусім певним послабленням абсолютизму, внаслідок чого з новими силами за народознавчу роботу береться О. Духнович.

Стимулюючими факторами для розгортання етнографічної діяльності закарпатських українців у 60-х роках XIX ст. стали:

а) підготовка Я. Головацьким чотиритомної збірки «Народные песни Галицькой и Угорской Руси», для якої організував збирання матеріалів ще О. Духнович;

б) Московський слов'янський з'їзд та Російська етнографічна виставка 1867 року, у підготовці яких активну участь брали закарпатоукраїнські культурні діячі (А. Кралицький, І. Раковський, Е. Грабар, Й. Рубій, М. Молчан, М. Бачинський) та ін.

Неопубліковані матеріали згадуваної етнографічної виставки привертають увагу до забутого пряшівського фольклориста та етнографа Йосипа Рубія, викладача Пряшівської гімназії, молодшого сучасника і співробітника О. Духновича, який активно готував експонати для виставки та зобов'язався укласти і надіслати підготовчому комітетові «Этнографию Венгер-

ской Руси» (дослідниці історії культури закарпатських українців, в тому числі постаті Й. Рубія, Олені Рудловчак не вдалося знайти згаданий рукопис, але вона впевнена, що поштовхом до зацікавлення Й. Рубія рідним фольклором та етнографією стала підготовка Московської етнографічної виставки)[4];

в) виникнення закарпатоукраїнської світської періодики, яка виходила на етнічній українській території, а не у відриві від неї, як попередні періодичні видання.

Важливу роль у розвитку етнографічної думки цього періоду відігравали газети «Свет», «Новий свет», «Карпат», «Наука» і особливо двотижневик «Листок». Певне місце в етнографічному дослідженні Закарпаття з 60-х років XIX ст. займають і галицькі та угорські друковані органи, діяльність яких стимулювала зацікавлення народознавчою тематикою закарпатоукраїнських діячів.

Газета «Свет» (1867–1871) була першим періодичним виданням закарпатських українців, органом Товариства св. Василія Великого (засноване 1866 р.). Вона, як і наступні періодичні видання — «Новый свет», «Карпат», «Листок», «Наука» — стала віхою культурного і духовного життя Закарпаття, зокрема й на ниві етнографії, і відіграла помітну роль у її розвитку. Редакторами газети були Юрій Ігнатков (1867), Кирило Сабов (1867–1869) і Віктор Кимак (1870–1871). Видавалася вона російською мовою з домішками місцевих діалектів. На сторінках «Света» формувалися як етнографи Теодозій Злоцький, Олександр Митрак, Іван Сільвай, Анатолій Кралицький, Іван Дулішкович, Євген Фенцик та ін. Тут продовжував свою етнографічну діяльність Ілля Романець, який друкував статті про народну музичну культуру закарпатських українців, віфлеємські ігри, досліджував розпочату в центральній угорській газеті «*Vasárnapi ujság*» ще у 1861 р. тему про назви угорських русинів («О прозвании Русских»)[5].

Газета також друкувала заклики і програми збирання фольклорних та етнографічних матеріалів. Вже в перших її числах було опубліковано передову статтю Євгена Бачинського «В интересах местных сведений (этнографических и исторических)», в якій накреслено програму збирання етнографічних та історичних даних[6].

У семи числах «Света» за 1867 рік Александр Ю. Г. (очевидно, Олександр Гомічков) видрукував детальну рецензію на працю австрійського дослідника Г. Бідермана «Угорські русини»[7] та навів фрагменти з цієї праці. Стаття під назвою «Русский народ в Угорщине. Noscete ipsum» (Пізнай сам себе) складалася з двох частин:

а) введение;

б) критическое извлечение из сочинения Г. Бидермана.

У першій частині подано біографічні дані Бідермана, відомості про його наукову працю, зокрема монографію «*Die ungarischen Ruthenen...*», у другій — фрагменти цієї праці за розділами:

I. Роль и происхождение русского народа;

II. Вид земли — её свойства — произведения;

III. Природные сокровища наших столиц;

IV. Природные сокровища наших столиц (продовження);

V. Качество, признаки, характер русского народа;

VI. Окончание 1-ой географично-статистично-этнографической части[8].

У двох номерах «Света» за цей же рік опубліковано етнографічний нарис Лаборчана (Анатолія Кралицького — *П. Ф.*) під назвою «Дело русского мужика зимой», в якому охарактеризовано побут закарпатських селян взимку, елементи їх матеріальної культури, окремі звичаї і обряди[9]. Перу Анатолія Кралицького належить також історико-етнографічний нарис «Из общественной жизни России» (під псевдонімом Фома Фомич) у чотирьох числах газети за 1867 рік, в якому автор заперечує твердження дослідників про варварський характер і спосіб життя росіян та дає позитивну оцінку їх культурних і наукових досягнень[10].

Цей же автор надрукував біографічний нарис «Исмаил Иванович Срезневский»[11], акцентуючи увагу і на фольклорно-етнографічній діяльності вченого.

У чотирьох числах газети за 1867 рік надруковано дорожні нотатки Олександра Митрака (під криптонімом А. М.) «Путевые впечатления на Верховине»[12], в яких досить докладно розкрито соціальну сторону побуту селян, окремі елементи їх матеріальної і духовної культури.

Іван Сільвай в одному з перших номерів «Света» запропонував Товариству св. Василія Великого заснувати в Мукачівській єпархії краєзнавчий музей, в якому були б зібрані матеріали з єпархіальної історії і культури краю[13]. У відповідь на цю пропозицію з с. Сусково Йосип Рубій запропонував не обмежуватися поняттям Мукачівська єпархія, а створювати всенародний музей історії і культури краю[14].

Ілля Романій під псевдонімом И. Р. в останньому числі «Света» за 1867 рік надрукував статтю «Об играх вифлеемских и о скудости песней народных»[15], в якій звернув увагу на недоречності при колядуванні, зокрема окремі грубощі, невідповідність текстів народній традиції при виконанні віфлеємських ігор, оскільки вони є прямим запозиченням від угорців, а також запропонував власний текст для бетлеєма.

Декілька статей з питань етнографії надрукував у кількох числах «Света» за 1868 рік Олександр Гомічков (під криптонімами Г., А. Ю. Г.). У статтях «Число русского народонаселения в Угорщине. [По новейшей статистике *Fényes Elek-a*]»[16] і «Дальшие примечания на статистику народностей в Угорщине, изданую госп. *Fényes*-ом 1867 года»[17], він вказав на неточності у праці угорського статиста Е. Фенеша «Національності угорської держави та їх кількість в окремих жупах і округах», зокрема щодо русинів, та заперечив окремі тези цього автора щодо ставлення угорців і офіційної угорської політики до неугорських народів, в тому числі русинів-українців Закарпаття, а в передовій статті «Домашнее воспитание. Из точки зрения наших собственных отношений»[18] виклав свої думки і пропозиції щодо патріотичного виховання в сім'ї, прищеплення молоді любові до рідного народу, його мови, культурних традицій.

Історичне минуле та етнографічні особливості закарпатців знайшли відображення у статті Івана Дулішковича «Черты наши» у двох номерах «Света» за 1868 рік[19]. У п'ятьох числах за цей же рік надруковано статтю без підпису «Исследование нашей старины», яка подає історико-етнографічне дослідження давніх слов'ян[20].

Цього ж року в багатьох числах газети надруковано цікаві етнографічні нариси Анатолія Кралицького «Жизнь на Руси»[21] і «О малороссиянах и козаках»[22]. У першому матеріалі наводяться цікаві відомості з історії і культури, а другий присвячено побуту, звичаям, характеру, звитязі славного українського лицарства, чим спростовано думки багатьох вчених про те, що на Закарпатті ніколи не чули і не знали про козаччину.

Про походження назв *рус*, *русин*, *руснак* та їх поширення написав у статті «Ещё несколько слов к статье об угро-русских разных названиях наших» вже згадуваний Ілля Романій[23].

Євген Фенцик під псевдонімом Владимир опублікував у чотирьох номерах газети статтю «О мифах, сказках, песнях или о народной поэзии русского народа», в якій розглянув жанри російської і української народної творчості, її характер та історичний розвиток, подав зразки народних пісень українців і росіян і запропонував друкувати в кожному числі одну народну пісню з нотами[24].

Кілька матеріалів етнографічного характеру опубліковано в газеті за 1865 рік. Серед них статті А. Кралицького (під псевдонімом Ф. Фомич) «О крестьянах (хлопах) на Руси»[25], у якій порівнюються життя і побут російського хлібороба і закарпатського селянина, Б. Михалича (під криптонімом Б. Н. М.) «О Русском языке на в(ышнем) Спишу»[26], у якій автор простежує характерні риси спиських руських говірок та закликає вивчати і публікува-

ти особливості діалектів на інших теренах з українським етносом в Угорщині, анонімного автора «Пожиратели трупов и похороны»[27] — про звичаї і обряди давніх народів, невідомого автора (за підписом Т. Г. Сельський священик) «Из села, в январе»[28] — заклик до вчителів збирати фольклорно-етнографічні матеріали і надсилати їх в редакцію газети або в Товариство св. Василія Великого, Юлія Ставровського (під криптонімом Ю. И. С.) «Важнейшие суеверия у Спишских русских»[29], у якій описано 54 вірування селян, здебільшого пов'язаних з лікуванням хвороб та деякі інші.

Цікаві статті про народну культуру українців краю надруковано в газеті «Свет» за 1870 рік. Це, зокрема, Григорія Бескида (під псевдонімом Быстрый Гриц) «С берегов быстрого Попрада»[30] — про архітектурні особливості церков на Спишу, Федора Злоцького «Из суеверий и обычаев, особенно комитата Угочанского»[31] — про обряди, вірування і звичаї селян Севлющини (у чотирьох номерах газети), його ж, без підпису, розлогий етнографічний нарис (у чотирьох номерах) «Жизнь верховинского земледельца»[32] — про особливості побуту, матеріальної і духовної культури селян-верховинців Закарпаття, Олександра Павловича «Маковица»[33] — історико-географічний з додатками про народну культуру нарис про селян локального району Маковиці, заклик А. Петрушевича вивчати минуле краю, діалекти, збирати фольклорні та етнографічні матеріали[34] та деякі інші.

В останній рік виходу газети (до лютого 1871 р.) етнографічні матеріали не друкувалися.

Хоча чіткої концепції й публікацій етнографічних матеріалів в газети не було (її в умовах постійного урядового тиску і не могло бути), свою позитивну роль у розвитку етнографічної думки, поширенні знань, формуванні місцевих кадрів етнографів тощо вона відіграла.

Видання «Свет» змінила газета «Новый свет» (1871–1872), що також була органом Товариства св. Василія Великого, але зайняла угодовську позицію щодо церковного кліру, чим відштовхнула від себе багатьох активних авторів своєї попередниці. Редактором газети був Віктор Гебей.

Все ж окремі етнографічні матеріали, програми і статті у «Новому светі» друкувалися. Продовжували співробітництво з нею Т. Злоцький і О. Павлович, цікаві статті про народну культуру подавали Торичин із Спиша і А. Сабад з села Студений на Мараморощині. Особливу активність проявляв Юлій Ставровський-Попрадов. У своїх статтях він переконував, що основну увагу газети слід спрямувати на вивчення і популяризацію народної культури, оскільки кожний народ розгортання і формування свого культурного життя повинен починати з вивчення самого себе; через це він і радив, за прикладом словаків, записувати і вивчати народні звичаї і обряди, явища побуту, матеріальної і духовної культури та публікувати їх результати в газеті. Сам Ю. Ставровський-Попрадов опублікував на шпальтах «Нового света» цілий ряд цінних етнографічних і фольклорних матеріалів і розвідок, серед яких «Работа около льна и полотна у Спишских русских»[35], «Ярмарка в одном городе Вышнего Спиша»[36], «Нечто о названии деревни Сулин»[37], «Очерки из Попрадской Руси»[38] та ін. Незважаючи на те, що статті цього автора викликали інтерес до етнографії і фольклору культурних діячів, можливості друкування записаних матеріалів і народознавчих розвідок дедалі скорочувалися. Наприкінці 1872 р. припинив своє існування й «Новий свет».

Після цього закарпатські українці залишилися без друкованого органу. Але вже через півроку, у липні 1873, засновується часопис «Карпат» — «Общественная (социальная) церковная, литературная и экономическая газета», який проіснував до 1886 р. Тижневик був органом єпархіального управління і Товариства св. Василія Великого. Видавався язичієм — мішаниною російської, церковнослов'янської і народної мови на 4-х, іноді на 2-х сторінках. Редактором газети був священик Микола Гомічков, активно допомагав йому рідний брат Олександр Гомічков — письменник, журналіст, культурно-освітній діяч. Незважаю-

чи на тяжкі умови існування «Карпата», як і всього національно-культурного життя закарпатських українців за посиленої мадяризації, на сторінках газети час від часу друкувалися і матеріали етнографічного характеру.

Вже у 1873 р. в «Карпаті» опубліковано лист-звернення до вчителів Миколи Бачинського з села Егреш (нині Олешник Виноградівського району) збирати народні пісні — від Ярембини до Брустури, надсилати їх автору, який подбає про їх публікацію[39]. Хоча конкретні наслідки цього заклику й невідомі, знана дослідниця-карпатознавець Олена Рудловчак вважала, що заклик Бачинського не був безрезультатним. Певно, йому вдалося швидко зібрати досить вагомий матеріал, зокрема в Березькому, Угоцькому та Мараморському комітатах; мабуть, кореспондент газети «Карпат» і є той Бачинський, матеріалами якого скористався російський дослідник-етнограф Г. Де-Воллан для своєї публікації «Угро-русские народные песни», що вийшли у С.-Перебурзі у 1885 році. Імовірно, М. Бачинський, вважає дослідниця, віддав зібраний ним матеріал (або частину його) цьому російському досліднику під час його перебування в Угорщині або надіслав іншим шляхом[40]. Таким чином, ці матеріали побачили світ у згаданій публікації в розділі «Приложения» під заголовком «Песни верховинцев. Сборник Бачинского»[41]; вміщено в ньому 114 ліричних пісень без зазначення місця їх запису, хоча у вступі до публікації укладач зауважив, що вони зібрані в Березькому, Угоцькому і Мараморському комітатах. Проте, як вважає О. Рудловчак, мова деяких пісень у збірнику Бачинського наводить на думку, що у ньому вміщено також записи з території Східної Словаччини[42].

Заслуговує на увагу інформація «Карпата» про цікаву етнографічну роботу студента юридичного факультету Віденського університету (раніше стипендіата Мукачівської єпархії) Цезаря Мейсароша під назвою «Русини Угорщини в географічному і етнографічному відношенні», рукопис якої влітку 1873 р. він передав для друку Товариству св. Василія Великого в Ужгороді[43]. Невідомий автор інформації позитивно оцінив цю працю і подав її розлогу анотацію. У ній ідеться про те, що молодий автор, прагнучи доповнити праці істориків Закарпаття, поставив мету зробити й етнографічну, географічну і статистичну характеристику рідного краю, оскільки «в етнографічному, географічному та статистичному відношеннях до цього часу тільки Герман Ігнатій Бідерман познайомив руський народ німецькій публіці, але настільки неправдиво, що автор змушений був виправити і доповнити Бідермана»[44].

Робота Ц. Мейсароша, згідно інформації, складалася з чотирьох частин. У першій мова йшла про походження і назву русинів Угорщини, у другій подавалася географія крайової русько-української території, опис природи, природних багатств, економіки тощо, третя була присвячена етнографічній характеристиці закарпатських русинів, поділених автором на три етнографічні групи: верховинців, долинян, пословачених русинів, описові їх матеріальної і духовної культури, побуту, мови, у четвертій ішлося про джерела заробітку населення, його поділ за професіями, наведено статистичні дані, вказано на джерела і літературу, використані у ній[45].

Роботу в оригіналі було написано угорською мовою, автор просив Товариство св. Василія Великого видати її двома мовами. 6 листопада 1873 р. рукопис праці Ц. Мейсароша комітет товариства розглянув, ухвалив опублікувати його, вніс до свого видавничого плану, прийняв рішення перекласти руською мовою і видати двома мовами, а перед цим — подати на рецензування[46].

Однак, як засвідчує О. Рудловчак, згадана робота у світ не вийшла і про її подальшу долю невідомо[47].

З інших матеріалів газети етнографічного характеру слід назвати статті С. Ф-ва про страсну неділю в повір'ях і звичаях європейських народів[48], М. А. Б. «Крайня. Этнографический и социальный очерк»[49] та деякі ін.

Останнє число «Карпата» побачило світ 25 (13) квітня 1886 р., а через три дні помер його

редактор М. Гомічков і газета припинила своє існування.

Газета «Наука» (1897–1914, 1919–1921) була першою справді народною газетою, яка відіграла визначну роль у культурній історії закарпатців. За словами закарпатоукраїнського історика Миколи Лелекача, «являлася она великою учителькою простого народа і інтелігенції»[50].

Редакторами газети у різний час були Юлій Чучка (1897–1901), Василь Гаджега (1901–1903), Августин Волошин (1903–1913, 1919–1921), Віктор Желтвай (1914). Від заснування і до перетворення її у 1922 р. на «Свободу» вона виходила як «Поучительна новинка для угро-руського народа», «Еженедільная духовная, поучительная и общественная газета для угро-русскаго народа», «Орган и изданіе общества св. Василія Великаго», «Еженедільна церковна и общественна газета для угро-руського народа», «Духовна и поучительна газета для угро-руського народа». До 1902 р. друкувалася в друкарні Сейкеля і Иллейша в Ужгороді, а з 1902 р. — у друкарні акціонерного товариства «Уніо» в Ужгороді.

Основною метою «Науки» було просвітництво. Хоча центральне місце на шпальтах газети посідали матеріали на релігійні та духовні теми, чимало статей було присвячено і висвітленню громадського життя краю, питанням соціальним, економічним, літературним та історичній тематиці.

Друкувалися в «Науці» і статті етнографічного характеру та фольклорні записи. Останні, зокрема народні пісні, подавали до газети Федір Бачинський, Михайло Скубенич, Степан Горничак, Василь Гаджеґа, Юрій Жаткович, а особливо багато — Павло Бігун (під власним прізвищем та псевдонімом «Горкгеды»).

Вже у перші роки виходу газети цікаві етнографічні матеріали публікували Петро Несух — «Свадьбовые обычаи в Теребли (Мараморош)»[51], Павло Бігун — «Звычаи нашего народа при погребанію на Верховині»[52], Іван Гранчак — «Звычаи нашего русского народа» та ін.[53]

Про поширені на Закарпатті види народних промислів і ремесел опублікував у 1906 р. статтю Михайло Дудка[54].

У 1907–1908 роках «Наука» друкувала серію матеріалів про місцеві назви, так звані «Хотарні назви», ініціатором збору яких та автором публікацій окремих з них був Гіядор Скрипський (псевдонім «Біленький»). Це — назви частин сіл, урочищ, гір, полів, водних джерел, прізвиська окремих осіб чи родин тощо, які служать добрим джерелом і для етнографа у плані заселення того чи іншого села, способу обробітку землі, занять, промислів і ремесел та ін.

У статті Біленького «Хотарні назви. Руськое, стол. Берег» подано назви частин села, нижня частина якого має назву «Новоселиця», що свідчить про її пізніше заселення, а також різні назви у межах сільського кадастру, більшість з яких мають загальноукраїнську основу (Горб, Мочар, Ниже села, Кривані, Стояло, Лози, Лази, За ріков, Лозовець, Загорода тощо). Це ж стосується і прізвиськ людей (Когутич, Манішкун, Мішканинець, Молокогуз, Козар, Гриньо, Вовк та ін.)[55].

У газеті за 14 березня 1907 р. подано три матеріали — про топоніми сіл Кленовое і Воловоє (обидва Земплінського комітату) та Новоселицю Ужанського комітату. З хотарних назв села Кленовое (автор Іван Лоцуга) привертають увагу тотожні із назвами з інших українських земель: Нижня Ровень, Мочар, Межиріки, Коломлина, Черемка, Гора, Кремянець, Купища, Переліски, Вершок, Закутина, Січовий Грунь, Камняна, Вишня Ровень, Стежерець, Раковець, Завали, Княгиниці, Топольов, Думанець, Плоский та інші[56]. З топонімів села Новоселиця (матеріал підписано псевдонімом «Старий гайник») привертають увагу назви його частин — Нижній конець, Вишній конець, Загатя, Поточина, хотарних місцевостей — Долина, Долинка, Зарва, Кривуля, Чертеж, Грунь, Синицово, Погар, Поли-

ще, Пустое поле, Пасіка, Загурки, Полянки, Борсучино, Млачка, Лазок, Кошарка та ін.[57].

У подальших числах «Науки» друкувалися матеріали про хотарні назви сіл Лінці Ужанського, Салдобош, Угля, Лисичово Мараморського комітатів.

У публікації Михайла Вадаса наводяться топоніми села Лінці, серед них — назви орних полів, лісів, потоків, винниць, пасовищ, криниць, цвинтарів, а також прізвиська сільських мешканців[58]. З назв місцевостей варто назвати: Великое поле, Чорноє болото, Коноплище, Червений, Обучки, Крива, Кирничка, Ниви, Горб, Морозовець великий і малий, Ліни, Біласов, Грабини, Рубань та інші.

У матеріалі Петра Долиная «Хотарні назви. Салдобош, Мараморський комітат» подано назви частин села (Коло орсага, Улиці), урочищ (Нижній горб, На завербі, Нижні ділки, На подлужні, На охабі та ін.), пасовищ (На дубравах, Закутя, Дубники, Телеки, Поляна, У мочари та ін.), потоків (Помийниця, Тиска, Потук, Стримба), прізвища селян (Лукач, Ігнат, Філіп, Добош, Фречка, Матринець, Сабодош, Гайович, Берец, Чепка, Галас, Орос, Попович, Бенца, Пинтя, Ципкало, Максим, Деяк, Голубка, Калинич), прізвиська людей (Царь, Король, Биров, Дяк, Турок, Маскаль, Мадяр, Пончик)[59].

У січні 1908 р. в газеті опубліковано статтю Авґустина Волошина «План будинка, географічна карта». У ній подано план хат незаможного селянина і ґазди або ремісника. Хата бідного селянина складається з кімнати, сіней і стайні; у кімнаті справа від входу — піч, на чільній і причілковій стінах — по одному вікну; вхід до кімнати з сіней; у стайню окремий вхід з фасадного боку. Хата ґазди або ремісника складається з кухні-сіней, світлиці, їдальні, робочої кімнати і комори; у сінях, які вже виконують і функцію кухні, у лівому дальшому куті стоїть піч; вхід із сіней наліво — у столову, а з неї — у світлицю, направо — окремі входи у робочу кімнату та комору. У їдальні, світлиці і робочій кімнаті — по два вікна[60].

У 1911–1913 рр. «Наука» надрукувала ряд статей під рубрикою «Этнография». Серед них — «Наречіе околицы Рахова (Марамарош)» — переклад з брошури професора Олександра Бонкала[61], «Народні поговорки (о бурі, граді і молніи) Михайла Немеша»[62], «Заріча (Карасло)»[63] (історія і побут села Заріччя на Іршавщині), «Крестины на Верховині» Івана Дем'яна[64], «Верховинські співанки на крестинах» Луки Дем'яна[65], «Монографія села Заріча» Антонія Бороні[66] (культура і побут села Заріччя Іршавського району) та ін. Вони містять цікавий етнографічний матеріал про обряди і звичаї селян, їх вірування та інші ділянки народної культури.

[1] *Дашкевич Я.* Становлення української етнографії Закарпаття на початку XIX ст. // Культура і побут населення Українських Карпат: Матеріали республіканської наукової конференції. — Ужгород, 1973. — С. 136–142.

[2] Там само.

[3] Лист С. Мустяновича до Віктора Добрянського в Кошиці // ДАЗО. — Ф. 151, оп. 13, од. зб. 535, арк. 48.

[4] *Рудловчак О.* До історії вивчення закарпатоукраїнського фольклору і етнографії в XIX та на початку XX ст. // Науковий збірник музею української культури у Свиднику. — Братіслава–Свидник, 1976. — Т. 7. — С. 341; *Рудловчак О.* До питань історії зв'язків українців Східної Словаччини з Росією у XIX столітті // Дукля. — 1973. — № 6. — С. 66–72.

[5] К статье «Об угро-русских названиях наших» (Илья Романец) // Свет. — 1867. — № 18. — С. 3–4.

[6] В интересах местных сведений (этнографических и исторических): Программа для составления этнографических и исторических сведений. *Евгений Е.* Бачинский // Свет. — 1867. — № 9. — С. 1–2.

[7] *Bidermann H. Die ungarischen Ruthenen inr Erweber und ihre Geschichte. — Insbruk. T.* 1 — 1862. — 140 с.; Т. П. — 1867. — 120 с.

[8] *Александр Ю.* Русский народ в Угорщине. «Nosce te ipsum» (А. Введение. Б. Критическое извлечение из сочинений Г. Бидермана) // Свет. — 1867. — № 18. — С. 2–3; № 21. — С. 2–3; № 22. — С. 2–3; № 23. — С. 2–3; № 24. — С. 1–2; № 25. — С. 3; № 26. — С. 2–3.

[9] *Лаборчан*. Дело русского мужика зимой. [Этнографический урывок] // Свет. — 1867. — № 25. — С. 2–3; № 27. — С. 1–2.

[10] *Фома Фомыч*. Из общественной жизни в России // Свет. — 1867. — № 20. — С. 2–3; № 21. — С. 1–2; № 22. — С. 2.; № 23. — С. 2; № 24. — С. 1.

[11] *Фома Фомыч*. Исмаил Иванович Срезневский. [Биографический очерк] // Свет. — 1867/8. — № 27. — С. 2–3.

[12] *А. М.* Путевые впечатления на Верховине // Свет. — 1867. — № 13. — С. 3; № 14. — С. 1; № 15. — С. 1–2; № 16. — С. 1–3.

[13] *Сильвай Иван*. Сусково, 1 августа. Мой друг! // Свет. — 1867. — № 5. — С. 4.

[14] *Рубий Иос*. Мих. Пряшев. Корреспонденция // Свет. — 1867. — № 7. — С. 3–4.

[15] *И. Р.* Об играх вифлеемских и о скудости песней народных // Свет. — 1867/8. — № 26. — С. 3–4.

[16] *Г.* Число русского народонаселения в Угорщине. [По новейшей статистике *Fénues Elek-a*] // Свет. — 1868. — № 9. — С. 3–4.

[17] *Г.* Дальнейшие примечания на статистику народностей в Угорщине, изданную госп. *Fénues*-ом 1867 года // Свет. — 1868. — № 10. — С. 3–4.

[18] *А. Ю. Г.* Домашнее воспитание. Из точки зрения наших собственных отношений // Свет. — 1868. — № 16. — С. 1–2.

[19] *Дулишкович И.* Черты наши // Свет. — 1868. — № 50. — С. 2–3; № 51. — С. 2–3.

[20] Исследование нашей старины // Свет. — 1868. — № 42. — С. 2–3; № 43. — С. 3–4; № 45. — С. 3–4; № 46. — С. 2; № 47. — С. 2.

[21] *Кралицкий А.* Жизнь на Руси // Свет. — 1868. — № 31. — С. 4; № 32. — С. 2–3; № 33. — С. 2; № 34. — С. 2–3; № 39. — С. 2–3; № 40. — С. 2–4; № 41. — С. 2–3.

[22] *А. К.* О малороссиянах и казаках. [Этнографическое описание] // Свет. — 1868. — № 36. — С. 2–3; № 37. — С. 2–3.

[23] *Романий Илия*. Ещё несколько слов к статье об угро-русских разных названиях наших // Свет. — 1868. — № 5. — С. 2–3.

[24] *Владимир*. О мифах, сказках, песнях или о народной поэзии русского народа // Свет. — 1868. — № 13. — С. 3–4; № 14. — С. 1–3; № 15. — С. 2–3; № 16. — С. 2–3.

[25] *Фомич Ф.* О крестьянах (хлопах) на Руси // Свет. — 1869. — № 9. — С. 1–3.

[26] *Б. Н. М.* О русском языке на в(ышнем) Спишу // Свет. — 1869. — № 44. — С. 3.

[27] Пожиратели трупов и похороны // Свет. — 1869. — № 37. — С. 4.

[28] *Т. Г. Сельский священик*. Из села, в январе: Корреспонденция // Свет. — 1868. — № 8. — С. 2.

[29] *Ю. И. С.* Важнейшие суеверия у спишских русских // Свет. — 1869. — № 47. — С. 2–4.

[30] *Быстрый Гриц*. С берегов быстрого Попрада: Корреспонденция // Свет. — 1870. — № 45. — С. 365.

[31] *Злоцкий Ф.* Из суеверий и обычаев, особенно комитата Угочанского // Свет. — 1870. — № 23. — С. 195–196; № 25. — С. 203–205; № 26. — С. 210–211; № 27. — С. 219–220.

[32] Жизнь верховинского земледельца // Свет. — 1870. — № 38. — С. 305–306; № 43. — С. 347–348; № 44. — С. 354–355; № 46. — С. 372–374.

[33] *Павлович А.* Маковица //Свет. — 1870. — № 2. — С. 10–11.

[34] *Петрушевич А.* Львов, 14 января 1870: Корреспонденция // Свет. — 1870. — № 3. — С. 20.

[35] *Ставровский-Попрадов Ю.* Работа около льна и полотна у спишских русских // Новый свет. — 1872. — № № 21, 22, 23.

[36] *Ставровский-Попрадов Ю.* Ярмарка в одном городе Вышнего Спиша // Новый свет. — 1872. — №№ 29, 30.

[37] *Ставровский-Попрадов Ю.* Нечто о названии деревни Сулин // Новый свет. — 1872. — № 25.

[38] *Ставровский-Попрадов Ю.* Очерки из Попрадской Руси // Новый свет. — 1872. — № № 40, 41, 42.

[39] *Бачинский Николай*. Егреш, 27 новембра 1873 // Карпат. — 1873. — №21. — С. 5.

[40] *Рудловчак О.* Зазнач праця. — С. 347.

[41] Там само.

[42] *Рудловчак О.* Зазнач. праця. — С. 348.

[43] Местные новости // Карпат. — 1873. — № 6. — С. 4.

[44] Там само.

[45] Там само.

[46] Протокол комитетского заседания Общества св. Василия Великого // Карпат. — 1873. — № 19. — С. 3.

[47] *Рудловчак О.* Зазнач. праця. — С. 349.

[48] *С. Ф-в.* Страстное воскресение в поверьях и обычаях европейских народов // Карпат. — 1878. — №№ 18, 19, 20.

[49] *М. А. Б.* Крайня. Этнографический и социальный очерк // Карпат. — 1879. — № 1. — С. 2–3.

[50] *Лелекач Микола*. Подкарпатское письменство на початку XX віка // Зоря-Hajnal. — 1943. — Ч. 1–4. — С. 232.

[51] *Несух Петро*. Свадьбовые обычаи в Теребли (Мараморош) // Наука. — 1899. — Ч. 6–7.

[52] *Бігун Петро*. Звычаи нашего народа при погребанію на Верховині // Наука. — 1899. — Ч. 14–15.

[53] *Гранчак Іван*. Звычаи нашего русского народа // Наука. — 1902. — Ч. 22.

[54] *Дудка Михаил*. Домашный промысль // Наука. — 1906. — 1 марта.

[55] *Біленький*. Хотарні назвы. Руськое, стол. Берег // Наука. — 1907. — 28 февруара. — Ч. 9.

[56] *Лоцуга Іван*. Хотарні назви. II. Кленовое, Земплінскій комітат // Наука. — 1907. — 14 марта. — Ч. 11.

[57] Старый гайник. Хотарні назви. IV. Новоселиця, Ужанскій комітат // Наука. — 1907. — 14 марта. — Ч. 11.

[58] *Вадас Михаил*. Хотарні назви. V. Лінці, Ужанскій комітат // Наука. — 1907. — 28 марта. — Ч. 13.

[59] *Долинай Петро*. Хотарні назви. Салбодош, Марамороський комітат // Наука. — 1908. — 14 мая. — Ч. 18.

[60] *Волошин Августин*. План будинка, географічна карта // Наука. — 1908. — 23 януара. — Ч. 3.

[61] Нарічіе околицы Рахова (Марам.). Переведено изъ брошуры Александра Бонкалова // Наука. — 1911. — 18 януара, 1 февруара.

[62] Народні поговорки (о бурі, граді і молніи). Подав М. Немеш // Наука. — 1911. — 15 юлія.

[63] Заріча. (Карасло) // Наука. — 1912. — 15 юлія.

[64] *Иван Демян*. Крестины на Верховині // Наука. — 1913. — 15 мая.

[65] *Лука Демян*. Верховинські співанки на крестинах // Наука. — 1913. — 15 мая.

[66] *Бароні Антоній*. Монографія села Заріча // Наука. — 1913. — 15 февруара, 15 апріля.

The author gives specific features of national culture and way of life of Transcarpathia residents. These very specific features were mentioned in periodicals.

З МУЗИЧНОГО ЖИТТЯ ІСТОРИЧНОЇ ХОТИНЩИНИ

Олександра БРІЦИНА

Іваницький А. Історична Хотинщина. Музично-етнографічне дослідження. Збірник фольклору. Навчальний посібник з музичної фольклористики для вищих навчальних закладів культури і мистецтв I–IV рівнів акредитації. Вінниця: Нова книга, 2007. — 576 с., нот., фото.

Любов'ю й розумінням природи усної традиції народу просякнуте нове видання студій та записів музичного фольклору відомого фольклориста-музикознавця Анатолія Іваницького. Регіональне дослідження фольклорної традиції має глибокі корені не лише у вітчизняній, але й у світовій науці, та обговорювана книжка не лише увібрала найважливіші надбання наукової думки минулого, а й значною мірою втілює та розвиває теоретичні пропозиції, висунуті сучасною наукою. Знаменно, що це відбивається не лише у методології та змісті дослідження, а й у особливостях його едиції: це одне з нечисленних наукових видань фольклору, яке супроводить компакт-диск з електронними версіями фольклорних фіксацій (ідея та створення компакт-диску належить А. В. Богороду). На диску відтворено й найважливіші монографічні дослідження вченого. Це надає публікації ролі своєрідного «проміжного фінішу» на науковому шляху автора, що підбиває підсумок певного етапу його творчої діяльності і відкриває перспективи нових наукових обріїв.

У короткій рецензії ми не маємо змоги обговорити всі аспекти роботи, що варті уваги, тому передусім привернемо увагу до тих, які видаються найістотнішими для подальшого розвитку фольклористичних студій, і важливі не лише для фахівців-музикознавців, а й для усієї фольклористичної спільноти. Зауважимо при цьому, що саме музикознавчі питання, розглянуті в роботі, цілком заслуговують на окрему фахову розмову.

Вартим обговорення й розвитку у фольклористичних дослідженнях видається регіональний аспект вивчення усної традиції. Для сучасної фольклористики загалом характерний потяг до якнайуважнішого спостереження за явищами усної традиції у їх реальному функціонуванні, тому інтерес науковців дедалі частіше концентрується на певному регіоні, осередку чи навіть на окремому виконавцеві, а зафіксовані тексти щоразу досконаліше відтворюють не лише зміст музичного й вербального тексту, а й особливості його виконавського втілення. Саме кроки, зроблені збирачем та укладачем у цьому напрямі, видаються особливо важливими й перспективними. В цьому сенсі публікація стає кроком до створення нових за типом едиції корпусів фольклору, які Л. Гонко визначив як «повні» (у оригіналі — *thick* — *О. Б.*), тобто сповнені інформації про контекст та особливості виконання. Розвідки, скеровані в цьому напрямі, цілком закономірно заступають на місце студій, що реалізують романтичну парадигму оцінки й розгляду фольклору (в ній, останній, домінує пошук загальнонаціональних особливостей та залишків колишньої величі «золотого віку» фольклору) і знаменують новий етап осмислення усної традиційної творчості. Принципово важливою в цьому сенсі є орієнтація автора на дослідження стану традиції на певному історичному зрізі та розгляд динаміки її розвитку через зіставлення фіксацій, здійснених «слідами» попередників (С. Венґженовського — М. Лисенка) із власними записами. Це дозволяє скористатися здобутками синхронного аналізу (типологія наспівів) та застосувати діахронний метод — розгляд динаміки змін в усній традиції. Орієнтація ж на «спостереження над музичним *побутом і традиціями*», як слушно зазначає автор (с. 5), стає джерелом зміни акцентів і ракурсів аналізу — від традиційного естетичного (а часом так званого «ідейно-естетичного») до культурно-антропологічного, завдяки чому до поля зору потрапляє ширше

коло матеріалів, і не лише «естетично довершених», а й таких, що відбивають плин реального фольклорного життя й побуту і не завжди укладаються у нормативні уявлення про художню та змістову («ідейну») досконалість. Це цілком відповідає домінуючим у сучасному науковому дискурсі тенденціям до розгляду явищ не лише у «кодифікованих», а й у спонтанних і варіативних формах їх вияву. Тому закономірно, що й способи транскрибування текстів скеровані на максимально точне відтворення варіативних рис виконання (с. 5—6). Така тенденція також знаменує відносно рідко сповідувану збирачами текстологічну позицію. Зауважимо, що збирач послідовно її дотримується не лише при нотації, а при відтворенні вербальних текстів та їх фонетики (прикметно, що його увагу привертають навіть зміни у вимові представниць різних поколінь виконавців (с. 401), закорінені в особливостях мовної ситуації[1]).

Плідним і позитивним аспектом роботи є критико-текстологічний аспект аналізу, якому автор приділив значну увагу. Це дозволяє детально розглянути не лише власні фіксації, а й особливості записів попередників. Розвідки такого плану досить рідко привертають увагу сучасних фольклористів, тому їх значення важко переоцінити.

Ще однією вартою обговорення рисою публікації є те, що її автор з притаманною послідовністю, точністю й докладністю характеризує різні жанрово-тематичні групи пісень, вміщені у збірці. Цілком суголосно з сучасними тенденціями укладач не оминає явищ, які раніше могли б викликати застереження чи то з боку естетичного («жорстокі романси»), чи то з ідеологічного (йдеться про твори, у яких упорядник відзначає «не зовсім радянський зміст» і настрій»). Попри те, що сучасні збирачі й дослідники стали приділяти посилену увагу тим явищам, що раніше ігнорувалися наукою (наприклад, сороміцькому фольклору, повстанським пісням тощо), важливим є не лише те, що таким чином поповнюються наші знання про фольклорний репертуар. Вартим уваги є сам принцип *суцільного* обстеження фольклорних явищ, який протягом тривалого часу викликав заперечення навіть таких видатних збирачів, як В. Гнатюк та Б. Грінченко. У їх рецензіях переважають заклики до відбору, пошуку нового та досконалого і негативне ставлення до позитивістського спрямування діяльності таких, наприклад, збирачів, як О. Малинка, які сповідували принцип повного опису репертуару. Прагнення осмислити фольклорний побут у повноті усіх його складових дуже важко пробивало собі дорогу в фольклористиці, а часом викликало й сумніви самих виконавців. У цьому сенсі важко втриматися від доволі розлогої цитати, що в емоційній формі відбиває не лише теоретичні позиції збирача, а й практичні психологічні перепони, що поставали на його шляху. А. Іваницький пише про роботу зі співачкою П. Мудрик: «Колись гарна співачка, репертуар якої був традиційний, вона не дуже пошановувала те, що приніс новий час. Мабуть, її інтуїтивній естетиці не надто до вподоби були новації. І зімпровізувала вона те, що колись чула (бо мелодію явно пам'ятала нетвердо), лише відповідаючи на мій інтерес до її співу й різноманітності репертуару. Хоч десь, як мені здалося, і не дуже схвалювала мою готовність записувати все — а, може, й «*аби-що*» (як читалося в її розумному погляді)» (с. 45). Відтворення записами максимальної кількості усних текстів, а також особливостей комунікативного контексту, в яких вони поставали, є важливим джерелом осмислення не лише окремих текстів чи творів, а й місця й ролі усної традиції в житті народу та механізмів його функціонування.

Усе сказане пояснює, чому цілком переконливою є позиція автора щодо визначення роботи передусім як музично-етнографічного регіонального *дослідження* (с. 6), що лише за формальними ознаками має вигляд збірника текстів. Про це свідчить і науковий апарат видання. Додані до текстів покажчики у переважній більшості є також результатом аналітичної праці укладача. За кількістю та якістю підготовки таблиць і покажчиків видання ви-

різняється серед сучасних публікацій. Особливу ж увагу привертають коментарі до текстів, сповнені численних спостережень, що мають широкий діапазон — від особливостей виконавської манери співаків та специфіки побутування традиційних явищ (виконавського контексту та контексту виконання) до аналізу типології, структури та поетики творів. Ці коментарі по суті є науковими розвідками, що містять детальний аналіз текстів і в певному сенсі є взірцевими, особливо ж для молодих фольклористів, до уваги яких спрямована публікація. Саме цей аспект також заслуговує уваги.

Особливо відрадно, що книжки такого типу адресовано не лише науковому загалу й представникам «чистої науки», а й молоді, що оволодіває началами музичної фольклористики. При цьому таку позицію не просто задекларовано у анотації, вона є наскрізною позицією автора книжки, що спрямовує думки й інтереси читачів у плідне русло і має стати запорукою подальшого розвитку усіх плідних тенденцій, що їх запропоновано автором публікації.

[1] Свого часу цю особливість подальшого розвитку лінгвальних явищ передбачив М. Грушевський, який наголошував на тому, що за панування фонетичного принципу правопису останній своєю чергою впливає на вимову (див.: Грушевський М. До управильнення українського правопису // Україна, 1925, кн. 5, с. 189—191), тому змін у фонетиці, спрямованих на зближення звукової форми слова та його писаного відтворення неможливо уникнути.

40 РОКІВ ІНСТИТУТУ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ УГОРСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

Леся МУШКЕТИК

Нині минає 40 років від часу заснування чільного наукового осередку фольклорно-етнографічних досліджень Угорщини, який з 1 січня 1967 р. під назвою Етнографічна група почав функціонувати як окрема дослідницька одиниця Відділення мови і літератури Угорської академії наук. Першим директором закладу став відомий угорський фольклорист, академік Дюла Ортутаї. Після нього Інститут очолювали такі видатні вчені, як професор Тібор Бодрогі (1978–1985), академік Аттіла Паладі-Ковач (1986–2003), сьогодні Інститутом керує професор, доктор наук Мігай Гоппал, який очолює також Європейський фольклорний інститут, що працює з 1999 р. під егідою ЮНЕСКО.

У наш час Інститут етнографічних досліджень включає наступні відділи: *історико-етнографічний*, завідувач Агнеш Фюлеміле; *фольклору* (раніше він складався з відділу *уснопоетичної творчості* та відділу *народних обрядів та вірувань*), завідувач Агнеш Семеркені; *суспільно-етнографічний*, завідувачі Міклош Сіладі та Жужа Сарваш; *етнологічний*, завідувач Мігай Шаркань та відділ *фондів*, завідувач Юдіт Чьовек. При Інституті є бібліотека, а також архіви шаманізму та народної медицини, збірка народних молитов Жужі Ердеї, матеріали з Атласу народної культури, колекція відеофільмів, карт, манускриптів.

До кола інтересів науковців Інституту, крім традиційних досліджень матеріальної і духовної культури, зокрема, останнім часом з'явилося багато праць з питань історичного та релігійного фольклору, науковці звертаються й до проблем структуралізму та текстової семіотики, фольклорної семантики, езотерики тощо. Виходять праці з культурної та соціальної антропології. У відділі етнології вивчаються фінно-угорські та народи тюркської й інших груп. Значний інтерес спостерігається до угорців зарубіжжя та власних національних меншин.

Інститут здійснив ряд фундаментальних колективних праць. Одна з них — *Етнографічний атлас* (*Néprajzi Atlasz*), що вийшов між 1987 і 1992 рр. у дев'яти томах і включає 643 карти.

У 1982–2001 рр. побачили світ 12 томів *Угорського каталогу казок* (*Magyar Néptese Katalógusa*), підготовку якого починала казкознавець Агнеш Ковач, її роботу продовжили інші співробітники, головним чином Каталін Бенедек. Цей каталог є найповнішим з існуючих раніше (1928, 1957) й, окрім друкованих джерел, включає також архівний та рукописні матеріали, літературно опрацьовані казки, переклади, покажчик сюжетів англійською мовою тощо. Останній том каталогу має назву «Циганські казкарі. Бібліографія репертуарів». В Інституті підготовлено до друку також каталог переказів (І. Добош, І. Бігарі, І. Надь та ін.).

Співробітники Інституту разом з науковцями інших закладів — загалом понад сто авторів — брали участь у написанні іншої синтетичної праці — *Угорського етнографічного словника* (*Magyar Néprajzi Lexikon*), що з'явився у 1977–82 рр. під ред. Дюли Ортутаї і включає величезний — передусім етнографічний, фольклорний, а також історичний, музичний та інший матеріал, збагачений яскравими ілюстраціями, — 8000 словникових статей та 5000 ілюстрацій.

У 1988 р. розпочалася робота над фундаментальною восьмитомною працею під назвою *Угорська етнографія* (*Magyar Néprajz*), голова редакційної ради А. Паладі-Ковач. Це такі дослідження як «Кустарне виробництво» (1999), «Спосіб життя» (1977), «Усна народна творчість» (1988), «Народна музика — народний танок — народна гра» (1990), «Народні обряди — народні вірування — народна

релігійність» (1990), «Суспільство» (2000). У 2008 р. планується випуск останнього тому.

Доробок науковців чисельний і різноманітний. Загалом список видань складає приблизно п'ятсот книжок.

Співробітники Інституту були головними редакторами журналів із спеціальності — «*Ethnographia*», «*Acta Ethnographica*», «*Folklór Archivum*» та ін., а також засновниками чи відповідальними редакторами важливих серій праць — таких як «*Нова збірка угорського фольклору*», «*Праці з циганознавства*», «*Етнографічні праці*», «*Фольклор і традиція*», «*Угорська етнологія*» та ін. До ювілеїв готуються спеціальні збірники на пошану того чи іншого науковця.

За час існування Інституту тут підготовлено 62 дисертації, із них 28 кандидатських, 9 докторських габілітаційних та 7 докторських академічних. В Інституті працювали такі академіки як — Дюла Ортутаї, Бела Гунда, Ласло Коша, Аттіла Паладі-Ковач.

Свого часу Інститут етнографічних досліджень вибудував мережу зв'язків з Інститутами Центрально-Східної Європи та Америки, в тому числі з ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України. Понад п'ятнадцять років вчені обох країн підтримують активне співробітництво, результатом якого стали праці з українсько-угорських взаємовпливів, спільна участь у конференціях тощо. Так, четверте число 2006 р. журналу НТЕ повністю присвячене угорському фольклору та етнографії.

До 40-річчя установи було видано об'ємне ювілейне видання «*Інститут етнографічних досліджень Угорської Академії наук. 1967–2007*», Будапешт, 2007 р., до якого ввійшли наукові матеріали, спогади, публікації, образи з життя Інституту (фото). Мігай Гоппал завершує огляд наукових досягнень наступними словами: «В Інституті етнографічних досліджень УАН в останні чотири десятиліття велися такі дослідження, які уможливили розуміння культурних процесів у віддалених регіонах і в нашій країні, що відбулися в минулі століття. Не бракувало й вивчень історичних процесів на історико-етнографічному та фольклористичному теренах. Всі ці результати безпосередньо можуть бути корисними для освіти й інших галузей науки, таких як історія, літературознавство, соціологія ідентичності, чи вивчення давньої угорської історії. Завданням, яке ставить перед етнографічними дослідженнями спільнота, є, власне, оновлений образ культури й правильно трактоване поняття культурної спадщини. Цьому прагнуть служити дослідження, що ведуться в Інституті, й у майбутньому ми так само працюватимемо над збереженням традицій.» (с. 12).

Київ

The article is dedicated to a 40-year anniversary of Institute of Ethnographic Research of Hungarian Academy of Sciences headed by famous scientist Migal Goppal. The author presents structure and history of this Institute, main lines of investigations, main editions, text and monograph publications, interacademic relations with Maksym Rylsky Institute of Art Criticism, Folklore and Ethnography.

ПАМ'ЯТІ Т. І. АЛЕКСЄЄВОЇ (7.12.1928 – 22.06.2007)

Сергій СЕГЕДА

22 червня 2007 року пішла з життя Тетяна Іванівна Алексєєва — визначний російський антрополог, доктор історичних наук, професор, головний науковий співробітник Інституту археології РАН, академік РАН.

Т. І. Алексєєва народилася 7 грудня 1928 року в Казані в родині інтелігентів, які невдовзі переїхали до Москви. Батько Тетяни Іванівни був професором Тимірязєвської сільськогосподарської академії, і, можливо, саме ця обставина певною мірою визначила її життєвий шлях — після закінчення середньої школи 1946 року вона вступила на біолого-ґрунтознавчий факультет Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова. Ті, кому пощастило побувати в центральному корпусі цього славетного навчального закладу, з вікон якого добре видно кремлівські стіни, знають, що там і досі знаходиться Науково-дослідний інститут (НДІ) і Музей антропології МДУ. Знайомство з багатющою експозицією Музею, а головне — його співробітниками, які поєднували наукову і педагогічну діяльність, привело допитливу студентку на кафедру антропології, де в той час працювала справжня плеяда блискучих вчених — В. В. Бунак, Г. Ф. Дебець, М. М. Чебоксаров та інші. 1951 року Тетяна Іванівна закінчила навчання в університеті та вступила до аспірантури, де захистила в 1954 році кандидатську дисертацію на тему: «Антропологічний склад мещери і татар-мішарів. До проблеми слов'яно-фінських взаємостосунків у Поволжі». Ця подія хронологічно збіглася із початком грандіозних за своїми масштабами польових антропологічних досліджень, які проводились у рамках Російської антропологічної експедиції 1955–1959 років, організованої Інститутом етнографії ім. М. М. Миклухо-Маклая АН СРСР і НДІ Московського університету. Керівником цього проекту був В. В. Бунак, який без вагань доручив керівництво польовими дослідженнями вчорашній аспірантці. Т. Алексєєва блискуче виправдала його довіру: впродовж п'яти польових сезонів експедиція досягла майже неможливого, обстеживши за широкою соматологічною програмою 17 тисяч дорослих чоловіків і жінок — корінного населення 107 різних районів європейської частини Російської Федерації. За підсумками цих досліджень було підготовлено ґрунтовне монографічне видання за редакцією В. В. Бунака — «Походження і етнічна історія російського народу (за антропологічними даними)» (Москва, 1965), ключові розділи якої написала Т. І. Алексєєва. Разом із краніологічними помірами численних середньовічних східнослов'янських серій, що зберігаються у фондах НДІ і Музею антропології МДУ, матеріали Російської антропологічної експедиції склали основу докторської дисертації вченої на тему: «Антропологічний склад східнослов'янських народів і проблема їхнього походження», яку вона блискуче захистила в 1969 році. Незабаром основні положення дисертації були опубліковані в монографії Т. І. Алексєєвої «Етногенез східнослов'янських народів за даними антропології» (Москва, 1973), що підсумувала дослідження багатьох поколінь науковців у царині антропології східного слов'янства. Безперечною перевагою цієї фундаментальної праці є її об'єктивність, неприйняття автором компартійно-шовіністичних ідеологічних штампів про антропологічну подібність «трьох братніх східнослов'янських народів, котрі походять із єдиного кореня — давньоруської народності», якими зловживали інші радянські дослідники. Т. І. Алексєєва дозволяла собі називати речі своїми іменами: вона вказувала на дуже велике значення фінського субстрату у формуванні антропологічного складу російського народу, писала про те, що росіяни і білоруси належать до кола північних, а українці — південних європеоїдів тощо. Російська дослідни-

ця погоджувалася із висновком відомого українського народознавця Хведора Вовка про переважання на теренах України носіїв брахікефального темнопігментованого високорослого антропологічного типу. Т. І. Алексеєва назвала його «подніпровським», підкреслюючи, що він властивий більшості українців і не трапляється серед інших східнослов'янських народів. Якби щось подібне в той час написав український учений, то перед ним у кращому випадку назавжди зачинилися б двері дослідницьких інституцій, а в гіршому — відчинилися б ворота одного із мордовських таборів для політв'язнів.

Незабаром після захисту докторської дисертації Т. І. Алексеєва значно розширила напрямки своїх наукових пошуків, зосередивши свою увагу на вивченні питань екології людини та впливу на неї географічного середовища. Цій проблематиці присвячена низка монографічних досліджень ученої, а саме: «Географічне середовище і біологія людини» (Москва, 1977); «Адаптивні процеси в популяціях людини» (Москва, 1986); «Адаптація людини в різних екологічних нішах Землі (біологічні аспекти)» (Москва, 1998). Завдяки цим та іншим працям Т. І. Алексеєвої у російській науці про людину виокремився і нині потужно розвивається новий напрямок — екологічна антропологія, яка вивчає взаємодію між людиною і зовнішнім середовищем у системі «людина — культура — середовище». Основним осередком досліджень у цій сфері став сектор фізичної антропології Інституту археології РАН, заснований Тетяною Іванівною у 1992 році. До неї з НДІ антропології Московського університету долучилась група перспективних молодих дослідниць — О. Бужилова, М. Меднікова, М. Добровольська та ін., які під керівництвом своєї славетної наставниці незабаром здобули вчені звання докторів наук і широке визнання у середовищі міжнародної наукової спільноти. Своїм досвідом і знанням Тетяна Іванівна поділилась не лише з ними, а й з іншими учнями і послідовниками, підготувавши загалом понад два десятки докторів і кандидатів наук.

Заняття екологічною антропологією не завадили Т. І. Алексеєвій продовжувати польові антропологічні дослідження. Починаючи з 1948 року і практично до останніх днів свого життя вона була керівником і учасником безлічі антропологічних експедицій на теренах європейської частини Російської Федерації, Північного Кавказу, Сибіру, Далекого Сходу, Центральної Азії, Монголії тощо. У двох із них наприкінці 1980 — на початку 1990 років довелося взяти участь і мені (у Ставропольському краї і Вологодській області Росії). Так склалось, що обидві експедиції відбувалися взимку. Було холодно і незатишно: навіть на Ставропольщині стояли нечувані для цієї місцевості морози, а в засніженому містечку Кирилово-Угрюмово на Вологодщині довелось працювати із середньовічними краніологічними серіями у великій келії монастиря початку XVI ст., яку було неможливо обігріти. Однак у спілкуванні з визначним ученим, людиною, позбавленою будь-якої зверхності у ставленні до своїх молодших колег, здатної запалити своїм ентузіазмом, працьовитістю і оптимізмом навіть безнадійних песимістів, забувалися всі незручності. Наші експедиційні вечори були прекрасними, наші бесіди — незабутніми. Тетяна Іванівна мала дивовижний дар створювати затишок навіть в експедиційних умовах, подаючи приклад іншим, молодшим, але інертнішим чи менш витривалим. Вдома ж — а в помешканні подружжя відомих учених-антропологів Валерія Павловича і Тетяни Іванівни Алексеєвих майже завжди можна було зустріти когось із їхніх учнів чи колег — вона була привітною і гостинною господинею.

Т. І. Алексеєва ні на хвилину не припиняла своїх наукових пошуків. Лише за останнє десятиліття вийшли друком такі ґрунтовні колективні монографії, як «Неоліт лісової смуги Східної Європи (антропологія Сахтиських стоянок)» (Москва, 1997); «Східні слов'яни. Антропологія і етнічна історія» (Москва, 1999); «*Homo sungirensis*. Еволюційні та еко-

логічні аспекти дослідження людини верхнього палеоліту» (Москва, 2000); «Влахи. Антропо-екологічні дослідження (за матеріалами середньовічного некрополя Містіхалі)», підготовлені за її безпосередньої участі і під загальною редакцією. Практично щороку вона виступала з доповідями на наукових конференціях, часто виїжджала за кордон, була бажаним гостем у зарубіжних антропологічних інституціях. Символічно, що Тетяна Іванівна пішла з життя в дорозі, повертаючись поїздом із Мінська, де напередодні виступала з доповіддю.

Все життя Т. І. Алексєєва самовіддано служила науці, яка була справою її життя. Цю справу продовжують її учні і колеги, які глибоко шанували вчену за життя і шануватимуть світлу пам'ять про визначну дослідницю, яскраву особистість, внесок якої у розвиток антропології важко переоцінити.

The article is dedicated to the memory of T. Alekseyeva, outstanding Russian anthropologist, member of the Russian Academy of Sciences, doctor of History.

ДМИТРО АНТОНОВИЧ І МУЗЕЙ ВИЗВОЛЬНОЇ БОРОТЬБИ УКРАЇНИ У ПРАЗІ

Микола **МУШИНКА**

Про визначного українського вченого — історика української культури та громадського діяча Дмитра Антоновича (1877–1945) існує доволі обширна література, видана, в основному, на Заході[1]. Досі малодослідженою є його роль у діяльності Музею визвольної боротьби України (МВБУ) у Празі, незмінним директором якого він був від його заснування в 1925 р. до смерті у жовтні 1945 р[2]. Я спробую заповнити цю прогалину, в основному, на підставі архівних джерел, головним чином, *Протоколів Товариства «Музей визвольної боротьби України»*, що зберігаються в Державному центральному архіві у Празі[3].

Любов до рідної «старовини» Д. Антонович успадкував від батьків[4] і передав її своїм синам[5]. До Праги він приїхав у 1921 р. з багатим політичним та громадським досвідом за плечима. Ще в студентські роки він створив у Харкові таємну організацію «Українська студентська громада» та видавництво «Гурт»; у 1900 р. разом із М. Русовим, Л. Мацієвичем та Б. Камінським заснував Революційну українську партію (РУП); у 1901 р. — «Вільну громаду». У 1902 р. заснував і редагував щомісячник «*Гасло*», в 1903 — газету «*Селянин*», пізніше — «*Воля*». За свою політичну діяльність був кілька разів заарештований. Їздив у Галичину та Буковину друкувати революційну літературу, яку нелегально надсилав до України. У політичну справу він вклав усе своє майно, успадковане від батьків. Шість років (1906–1911) жив в еміграції, головним чином, у Німеччині, Франції та Італії, де, відступивши від політики, вивчав західноевропейське мистецтво. У 1911 р. повернувся в Україну, закінчив університет, а від 1912 року викладав історію та історію мистецтва в Київській школі мистецтв. В тому часі написав ґрунтовні наукові статті (зокрема про Т. Шевченка), редагував часописи «*Дзвін*» і «*Сяйво*» та знов став лідером політичного руху в Україні.

У 1917 р. був співзасновником Центральної Ради, головою віча на Софійській площі (19 березня 1917 р.), головою конференції Української соціал-демократичної робітничої партії в Києві. Редагував «*Робітничу газету*». У Київській міській думі очолював відділ охорони пам'яток мистецтва і культури. Саме на цій посаді він зберіг від знищення революційно настроєними масами визначні музеї, галереї та приватні колекції. У січні-квітні 1918 р. Д. Антонович очолював Міністерство морських справ Української Народної Республіки (в уряді В. Голубовича), за часів Директорії був міністром мистецтв (в уряді В. Чехівського). У липні його було призначено Генеральним консулом Української держави у Швеції. Від січня 1919 р. був головою Дипломатичної місії УНР в Італії. Після поразки українських визвольних змагань залишився в еміграції. У Відні видавав бібліографічний часопис «*Книга*» та стояв у колиски Українського вільного університету (УВУ), в якому очолював кафедру мистецтва. Разом з УВУ восени 1921 р. Д. Антонович приїхав у Прагу, і тут читав лекції з мистецтвознавства, був засновником та першим директором Української студії пластичного мистецтва (1925), головою Українського історико-філологічного товариства та душею всіх історичних та мистецьких починань у Празі. Його найосновніші книги празького періоду: «*Українське мистецтво*» (1923), «*Триста років українського театру*», «*З історії церковного будівництва на Україні*», «*Група Празької студії*», «*Олександр Мурашко*» (всі — 1925), «*Дмитро Безпалий*» (1926), «*Тимко Бойчук*» (1929); «*Українська графіка*» (1933); «*Шевченко як маляр*» (1937; передрук: Чікаґо, 1963); «*Українська культура*» (1940; передрук: Київ, 1993). Окрім Праги, в сучасності значна частина архіву Д. Антоновича знаходиться в Києві — у Центральному державному істо-

ричному архіві вищих органів влади і управління України (ф. 3956) та у Центральному державному історичному архіві (ф. 834)[6].

Ще до приїзду в Прагу Д. Антонович був дуже добре обізнаний із музейною справою не лише в Україні, але й у західній Європі, тому коли бачив, як руйнуються безцінні скарби української історії та культури на рідних землях і в еміграції, докладав багато зусиль, аби зберегти бодай частину цього національного багатства. З власного досвіду він знав, що кращою формою збереження пам'яток історії та культури є музеї, тому після приїзду в Прагу він при різних нагодах висував ідею заснування українського музею в еміграції. Ця ідея знайшла реальне втілення у 1925 р., коли з його ініціативи, підтриманої колегами з Українського вільного університету, було засновано Товариство «Музей визвольної боротьби України», а при ньому — музей такої ж назви[7].

Вже на установчих зборах Товариства Д. Антонович накреслив основне завдання майбутнього музею: «*Збирати треба все, бо і то, що може нині видаватися зовсім непотрібним і безвартісним, може з часом мати велике значіння і вартість: одеж, відзнаки, ріжні документи, афіші, а навіть приватні переписки поодиноких осіб — все це важне і годиться для музейної збирки. Щодо забезпечення цих матеріялів, згляднo можності їх крадіжки, то не треба її перебільшувати та наводити страх, бо много часу треба буде, щоби цей матеріал остаточно упорядкувати так, щоб в нім можна було визнатися*»[8]. На цих зборах, як і слід було очікувати, директором майбутнього музею одноголосно було обрано Дмитра Антоновича, і йому же було доручено написати вступну статтю до першого числа бюлетеня «*Вісті Музею визвольної боротьби України*». Його незмінним головним редактором (усіх двадцятьох випусків) був він же. До першого числа він написав не лише передмову, але й звернення «*До українського громадянства*», в якому подав програму майбутнього музею. Головним завданням новозаснованого музею він вважав «*зібрати предмети музеальної та архівальної вартости, які знаходяться тепер поза межами України та які не можна поки що перевезти до рідного краю. Усе те хоче Музей наш зібрати, щоб захистити від загибелі, зберегти і в слушний час перевезти на рідну землю*»[9].

Отже Д. Антонович від самого початку був твердо переконаний, що Україна скине чужі більшовицькі кайдани, стане незалежною і суверенною державою і з вдячністю прийме у себе вдома документи про свою національно-визвольну боротьбу, збережені на чужині. Цій ідеї була підпорядкована вся діяльність музею, який, щоб зберегти свою незалежність, за 23-річну історію (1925—1948) не взяв від чужої установи ні копійки грошей на свою діяльність і не купив жодного предмета чи документа. Усі вони були даровані українською громад-

ськістю. Д. Антонович послідовно обстоював аполітичність музею. Музей ніколи не брав участі в жодній політичній акції і не запозичив навіть для найбільш патріотичної для України події жодного експоната з музейних фондів.

Про принциповість директора у цьому відношенні свідчить такий випадок. Під час судового процесу над вбивцею С. Петлюри Шварцбардом (18–26 жовтня 1927 р.) у Парижі до музею звернулися із проханням запозичити з його військового відділу оригінали документів для спростування обвинувачень С. Петлюри в антисемітизмі. Управа Товариства погодилася, але директор, посилаючись на статут, категорично відмовився запозичити оригінали цінних документів, запропонувавши лише їхні фотокопії[10]. З музею невільно було запозичити жоден документ, навіть книжку з бібліотеки. Усе можна було читати лише в стінах музею.

Коли голова управи Товариства МВБУ, без відома директора Музею, надав з бюджету Товариства невеличку суму (20 кч.) на вечір Шевченка у Празі, Д. Антонович на знак протесту проти «зловживання музейних коштів на політичні цілі» подав письмову заяву про демісію з посади директора. Лише після довгих переконувань він відкликав свою заяву[11].

Вже на перший заклик Д. Антоновича (до 1 серпня 1925 р.) у Музей поступило 9207 одиниць зберігання[12]. Серед індивідуальних жертводавців найбільше матеріалів (342 од. зб.) подарував музеєві сам Д. Антонович. Це були, в основному, документи дипломатичного характеру, науково-літературні статті, листування тощо[13].

Коли перше число бюлетеня було підготовлене до друку, виявилось, що на його видання немає коштів. Саме тоді Д. Антонович одержав від Українського вільного університету 500 крон для наукової подорожі за кордон. Незважаючи на те, що це мала бути його перша після п'ятьох років подорож за межі Чехословаччини, він відмовився від неї, а 500 крон пожертвував на видання бюлетеня[14].

МВБУ за весь час свого існування боровся з нестачею приміщень для утримування великої кількості музейних експонатів. Ще до заснування музею значна кількість матеріалів, головним чином, із ліквідованих таборів військовополонених українців, переховувалася на квартирі Д. Антоновича. Йому та його друзям вдалося знайти приміщення для музею в одній із кімнат Фальденштейнського палацу у Празі (вул. Лазенська, ч. 11) і через тиждень після установчих зборів (1 червня 1925 р.) перенести туди зібрані матеріали. Оренду за приміщення повністю покривало Міністерство закордонних справ Чехословаччини. Після чотирьох місяців музейна кімната була завалена матеріалами від підлоги по стелі. Д. Антоновичу вдалося знайти для музею три кімнати у старовинному будинку на Малій Страні (Кармелітська, ч. 12), проте й вони швидко заповнилися.

У музеї під керівництвом Д. Антоновича інтенсивно працювало троє людей: М. Коновалець, К. Купчанко та Вербинський; усі, як і директор — безоплатно. Проф. О. Лотоцький на засіданні управи Товариства 25 березня 1926 р. запропонував, щоб директорові та його заступнику управа призначила платню по тисячі крон щомісяця, а двом помічникам — по 750 крон[15]. Управа такої суми не мала, і голова Товариства Іван Горбачевський звернувся до Міністерства закордонних справ, аби воно, окрім витрат за оренду приміщення, взяло на своє утримання і чотирьох працівників музею. Відповідь міністерства була несподіваною: воно погодилося взяти на своє утримання усю діяльність музею за умови, що його фонди стануть власністю міністерства[16]. З такою умовою ні управа Товариства, ні директор музею не могли погодитися, бо МВБУ втратив би свою незалежність, яка була основою його існування. Після здобуття Україною незалежності (у що твердо вірила вся українська політична еміграція) чехословацьке міністерство могло б відмовитися передати фонди музею в Київ або Харків. Результатом відмови передати фонди МВБУ Міністерству закордонних справ

було скасування ним договору про безплатну оренду приміщень. Для новозаснованого музею таке рішення Міністерства було справжньою катастрофою, бо Товариство, як засновник музею, окрім членських внесків (10 крон щорічно), не мало жодних коштів, якими могло б оплачувати оренду трьох приміщень у центрі Праги. Врешті-решт міністерство на наполягання директора та голови Товариства І. Горбачевського погодилось безплатно переховувати наявні фонди МВБУ в одному зі своїх складів у Тосканському палаці доти, доки Музей не знайде для них постійного приміщення. Опрацьовувати ці матеріали на місці їхнього тимчасового зберігання міністерство заборонило.

Директор музею, разом із управою Товариства, у цій, на перший погляд, безнадійний ситуації не припиняли своєї діяльності. Вони і надалі приймали пакунки з матеріалами з різних країн світу, вели широку кореспонденцію тощо. Ці матеріали були викладені в невеликій кімнаті університету, але й вона швидко заповнилася. Кількість матеріалів зростала, а грошей на їх утримування та опрацювання не було. Ясна річ, що у такій ситуації про фінансову винагороду працівникам МВБУ не могло бути й мови. Всі вони і надалі працювали безоплатно.

У 1929 р. Прагу відвідав американський підприємець та філантроп Каленик Григорій Лисюк (1899–1980), особистий друг незмінного скарбника Товариства Євгена Вировового (1883–1945). Д. Антонович показав йому наявні матеріали і розповів про катастрофічне положення, у якому опинилися Товариство і його музей. Гість з Америки був вражений великою кількістю цих матеріалів, і, відчуваючи їхнє значення для історії України, тут же зобов'язався до кінця життя фінансувати оренду за приміщення, яка на той час становила 300–350 дол. щорічно.

Ще наприкінці 1929 р. матеріали були перевезені зі складу Міністерства закордонних справ у три великі кімнати та гараж у кварталі Жижкова (пр. Карла, ч. 14). В одній із кімнат було влаштовано постійну експозицію, в інших — робоче приміщення, склад та депозит. У безпосередньому сусідстві з музеєм орендував квартиру і Д. Антонович, щоб мати його «на очах».

Робота МВБУ в нових приміщеннях відновилася небувалими темпами. Після чотирьохрічної перерви під редакцією Д. Антоновича продовжував виходити і бюлетень Товариства «*Вісті МВБУ*». Вже у першому відновленому числі Д. Антонович написав: «*Перехід Музею до власного помешкання оживив знову приплив жертв до Музею річами, і за короткий час, завдяки допомозі п. К. Лисюка, Музей знову працює і зростає, і то на ширшу скалю, ніж на початку своєї діяльності, в чім кожен легко може переконатися, відвідавши і оглянувши в новому помешканні Музей визвольної боротьби України*»[17]. Директор і надалі працював у музеї майже задарма, на цей раз — лише сам, без помічників. На хліб заробляв викладами в Українському вільному університеті, Українській студії пластичного мистецтва та Високому педагогічному інституті ім. Драгоманова. На кожних загальних зборах Товариства (які, згідно зі статутом, відбувалися раз на рік) його переобирали на пост директора. Він часто відмовлявся від цієї посади (до речі, дуже невдячної), однак, після наполегливих переконувань, приймав на плечі цей тягар.

В одному з протоколів загальних зборів Товариства читаємо такі дві постанови: «*1. Просити проф. Дмитра Антоновича взяти назад резиґнацію, натомість прийняти однодушне обрання його директором Музею на наступний звітний рік. 2. Уповноважити проф. Дмитра Антоновича підшукати собі помічника, який перебрав би від нього частину праці в справі керування музеєм з оплатою помічника за кошти Товариства по 200 Кч місячно*»[18]. Таким помічником став його учень Симон Наріжний (1898–1983).

Вже на наступному засіданні управи Товариства 17 листопада 1932 р. Д. Антонович вніс пропозицію, щоб С. Наріжного іменували заступником директора. Цю пропозицію було

одноголосно ухвалено[19]. Від 1 жовтня 1932 р. до 1945 р. С. Наріжний виконував обов'язки заступника директора. Незадовго до смерті Д. Антоновича у 1945 р., С. Наріжний став директором МВБУ (із тактичних причин перейменованого на Український музей)[20].

Д. Антонович та С. Наріжний були взірцем ідеальної співпраці визначних вчених, душею відданих науці. Вони вирізнялися неймовірною працьовитістю, доповнювали один одного, і саме завдяки їм музей у скрутних умовах досягав неймовірних успіхів. Окрім них, в МВБУ в різні періоди працювали й інші добровільні працівники. Директор та його заступник були для них зразком для наслідування.

Найбільшою проблемою МВБУ за весь період його існування була нестача приміщень для зберігання та опрацювання великої кількості матеріалів. Три кімнати і гараж швидко були заповнені. Д. Антонович винайняв ще один гараж, але й він швидко заповнився.

Уже на початку 1930 х років Д. Антонович висловив думку про побудову для музею окремого будинку, який став би осідком інших також установ. В ході дискусії запланований будинок дістав назву *Український дім*. Думку директора підтримали члени управи Товариства, при якому було створено Комісію по побудові Українського дому, яку очолив проф. Андрій Яковлів (1872—1955), а її членами стали Є. Вировий та Б. Мартос.

І дирекція, і управа, і комісія сподівалися, що побудову Українського дому підтримає українська громадськість в усьому західному світі, тому до всіх організацій і українських газет різних країн були надіслані відповідні відозви та заклики підтримати празький МВБУ не лише матеріалами, але й грошима на побудову достойної обителі для цих матеріалів. Ці заклики дали позитивні результати, зокрема після того, як українсько-американський підприємець, філантроп та військовий діяч Яків Макогін (1880—1956) обіцяв подвоїти суму, яку збере українська громада, тобто, до кожної сотні громадських грошей долучити свою сотню. Солідною сумою підтримав побудову українського дому і меценат Г. Каленик-Лисюк. За короткий час було зібрано понад 100.000 крон, однак для побудови музейного будинку і цієї суми було замало.

На засіданні управи Товариства 7 червня 1933 р. справа побудови Українського дому обговорювалася дуже детально і закінчилася постановою: 1. *Просити інж. А. Галька та інж. О. Тимошенка протягом трьох тижнів опрацювати план побудови Українського дому — два поверхи — 6.500 кв. м., з можливістю в майбутньому побудови третього поверху. Гонорар — 250 Кч. кожному.* 2. *Просити директора Д. Антоновича допомогти інженерам при складенні плану*[21].

Обидва інженери працювали дуже інтенсивно, кожний окремо. Згодом до виготовлення плану Українського дому залучився й інж. Артем Корнійчук. Та кошторис жодного з них не був менше 300—400 тисяч крон, а такої суми управа не мала, і її годі було сподіватися і в майбутньому. Окрім того, будівництво нового будинку розтяглося б на пару років, тоді як матеріали вимагали негайного перенесення.

На засіданні управи 16 червня 1933 р. Комісія по побудові Українського дому висунула нову ідею: *Замість будови спеціального будинку придбати готовий будинок, бо це обійдеться дешевше, судячи по тих оголошеннях, які містять часописи*[22]. Д. Антонович підтримав цю ідею, однак із певним застереженням. У протоколі про це сказано: «*Д. Антонович пропонує прийняти цю пропозицію* (купівлю будинку — *М. М.*), *але в той же час залишити думку і про виготовлення плану на будинок Українського дому з тим, що ці дві комбінації обговорити докладно*»[23].

Справа побудови чи купівлі будинку під МВБУ обговорювалася на кожному засіданні управи та на щорічних загальних зборах. Головне слово у цій справі завжди мав директор. У травні 1935 р. Д. Антонович виїхав у Варшаву та Львів, щоб інформувати українську громадськість про МВБУ. Лише на одних зборах у Варшаві він зібрав для музею 10 000 крон[24].

У Львові з його ініціативи було засновано *Комітет допомоги Товариству Український музей*[25], який займався збиранням грошей на Український дім. 13 липня 1937 р. управа делегувала його на подорож в Америку[26].

Особливо великий внесок зробив директор у справу святкування десятиліття МВБУ в 1935 р., яке перетворилося у свято допомоги музеєві. В ювілейній академії, яка відбулась 10 травня 1935 р., брало участь 35 організацій та установ. Д. Антонович у своїй доповіді, між іншим, сказав: «*Музей посідає майно величезної цінності, на придбання якого не витратив Музей жодної копійки, бо з принципу нічого не купує, а лише приймає в дар чи в депозит. Отже, Музей є ділом і власністю усього українського народу*»[27]. З нагоди ювілею в Мистецько-промисловому музеї у Празі було влаштовано визначну виставку експонатів МВБУ. Під час виставки над будинком весь час майорів український жовто-синій прапор[28].

У 1936 р., з нагоди 75-річчя від дня смерті Т. Шевченка, на пропозицію Д. Антоновича в МВБУ було засновано Шевченківський відділ[29]. У статті «*Шевченківський відділ в Музеї Визвольної боротьби України*» Д. Антонович перерахував основні експонати цього відділу: 28 різних видань творів Шевченка, фотокопії його листів, репродукції з малярських та графічних творів, оригінальні образи Шевченка в скульптурі, малярстві, рисунку і графіці, кілька десятків портретів Шевченка, перекладів його творів, ювілейні листівки та «колосальна збірка афіш та програмок концертів на роковини Шевченка в різних країнах Європи, Америки та Азії»[30].

У 1937 р. Товариство МВБУ на пропозицію Д. Антоновича остаточно вирішило не будувати, а купити будинок для музею. 16 березня 1938 р. було підписано договір із Марією Гавельцовою про купівлю її двоповерхового будинку за 230.000 крон на вул. Горимірoвій, в кварталі Нуслє (21 кімната, 8 підвалів та двір). Це був єдиний будинок у Празі, який належав українській громаді. Всі інші, що в них знаходилися українські установи та організації, були орендовані[31].

До нового будинку фонди МВБУ було перевезено лише після його адаптації — у квітні 1939 р., а урочисте відкриття нової експозиції відбулося 29 червня 1939 р.

До нового просторого будинку переселились теж директор Д. Антонович та його заступник С. Наріжний із сім'ями. Справи купівлі будинку, його адаптації для потреб МВБУ та перевезення фондів у нові приміщення вимагали неймовірно багато часу, сил і енергії, а здоров'я Д. Антоновича із кожним роком погіршувалось. У зв'язку з цим він і після придбання будинку звертався до управи, щоб його звільнили з посади директора. Проте ні С. Наріжний, ані жоден з членів управи і Товариства не хотіли займати посаду директора у такий важкий час. Д. Антоновичу і надалі доводилось керувати музеєм, який він заснував. У постанові управи Товариства МВБУ від 4 травня 1940 р. читаємо: «*Прийняти до відома заяву директора Музею Д. Антоновича, що він вважає свою попередню заяву про зречення* (з посади директора — *М. М.*) *в силі, але згоджується виконувати функцію директора, поки Управа не знайде на його місце нового кандидата*[32]. У тому ж протоколі є пропозиція «*висловити подяку д-ру Антоновичу та д-ру Сірополку за працю при збірковій акції*»[33].

На жаль, управа так і не знайшла нового кандидата на посаду директора, і Д. Антоновичу довелось керувати музеєм у найважчий період його існування — у часи окупації Чехословаччини нацистською Німеччиною. Окупаційна влада вже одним із перших декретів ліквідувала Товариство МВБУ та його музей, однак Д. Антоновичу та членам управи вдалось переконати нову владу в тому, що МВБУ не є політичною, а суто науково-документаційною установою, і влада дозволила подальшу діяльність цієї установи. У 1939 р. Д. Антонович заснував у музеї відділ Карпатської України, у який пізніше А. Волошин та С. Клочурак передали майже всі збережені матеріали цієї

недовготривалої держави. Із нагоди 15-ліття МВБУ у 1940 р. з ініціативи директора та під його керівництвом було влаштовано вісім тематичних виставок матеріалів музею, які значною мірою спричинилися до популяризації цієї установи не лише в українській, але й у чеській громадськості[34].

Під час війни праця музею у власному приміщенні була дуже інтенсивною. Його фонди постійно зростали. Директорові, наприклад, вдалося придбати понад 200 часописів, що виходили в Україні після 22 червня 1941 р. 35 На жаль, повністю перервався зв'язок музею з Америкою та європейськими країнами антинімецької коаліції, від яких раніше поступало у музей найбільше матеріалів і грошей. Незважаючи на те, поповнювалися старі і виникали нові колекції, регулярно функціонував читальний зал. Окрім постійних експозицій, музей влаштовував численні тематичні виставки. У будинку музею відбувалися засідання різних українських установ і навіть лекції деяких професорів УВУ[36]. Двочленний «колектив» постійних працівників музею поповнився новими, дуже творчими людьми, що прибули з України: В. Міяковським, Л. Окіншевичем та В. Дорошенком (прибув зі Львова). Усі вони стали штатними працівниками музею.

У 1943 р. гестапо арештувало Д. Антоновича, а пізніше і його сина Марка. Обидва вони багато місяців провели у тюрмах Праги, Терезина і Берліна[37]. І лише втручання у цю справу голови Українського Центрального Комітету Володимира Кубійовича та професорів Німецького університету в Празі зберегло їхнє життя[38].

Наприкінці 1944 р. здоров'я Д. Антоновича погіршилось настільки, що він змушений був припинити свою працю у музеї і лікуватися в санаторії. Перед відходом на лікування він довірив керівництво музею своєму заступнику С. Наріжному, однак той категорично відмовився від посади заступника директора, відчуваючи, що ця посада буде постійною, бо Д. Антонович до МВБУ вже не повернеться. Згодом на посаду заступника директора було призначено В. Дорошенка[39].

Д. Антонович до музею вже не повернувся. Великим ударом для нього (як і для всієї української громади за межами України) було знищення МВБУ американським бомбардуванням 14 лютого 1945 р. І сім'я Антоновичів, і сім'я Наріжних опинилися без стріхи над головою. У цей період з Праги на Захід вирушила майже вся українська еміграція. Збереження фондів МВБУ після його зруйнування лягло на плечі С. Наріжного, який у цей скрутний час все ж таки прийняв посаду директора, і, на відміну від інших членів управи, не виїхав на Захід, а залишився у Празі рятувати його матеріали, які перевіз спочатку на квартиру професора УВУ Івана Панькевича, потім — у Клементинум та Архів Міністерства внутрішніх справ (Лоретанська вул., ч. 6). Органи радянської контррозвідки (СМЕРШ) негайно після вступу в Прагу проголосили їх «військовою здобиччю» Радянської армії, і С. Наріжному довелось докладати багато зусиль, щоб запобігти їх вивозу до Радянського Союзу[40].

Ще за життя Д. Антоновича (у травні 1948 р.), його празькі друзі в американській окупаційній зоні (у м. Вімперк у Західній Чехії), на підставі мандата Музею визвольної боротьби України від 12 квітня 1945 р. заснували *Музей Української Вільної Академії Наук*, який згодом дістав назву *Музей-архів ім. Дмитра Антоновича* і став одним із кращих архівів української еміграції[41].

Офіцери СМЕРШу відвідали у лікарні Д. Антоновича, однак, побачивши безнадійний стан його здоров'я, залишили його у спокої. Дружина Катерина забрала хворого чоловіка з лікарні, спочатку — на квартиру зятя Ярослава Рудницького, згодом — на іншу квартиру в Празі-Карліні, де він помер 12 жовтня 1945 р.

На його похороні у новому крематорії у Празі на Виноградах були лише його найближчі друзі та дружина. Невільно було навіть промову виголосити та виконати передсмертне бажання покійного: заспівати три його улюблені українські пісні[42]. Серед вінків був найбільший із друкованим написом на стрічці: «Директорові Д. В. Антоновичеві від Ук-

раїнського Музею в Празі»[43]. Урну із прахом покійного згодом було перевезено у колумбарій на цвинтарі міста Подебради, де вже вічним сном спочивали його друзі — професори Української господарської академії[44].

Учень, співробітник та довгорічний заступник Д. Антоновича С. Наріжний так описує останні дні життя свого улюбленого професора: «*І в санаторії, і на обох квартирах я кілька разів відвідував проф. Д. Антоновича, говорив з ним про різні речі і про Музей. До останніх днів свого життя він зберіг інтерес до Музею й свою вірність для музейної праці. Навіть тяжко хворий, прикутий неміччю до кімнати й ліжка, він не переставав дбати про принагідне збирання матеріялів для музейних колекцій. Для цього він мав у своїй кімнаті окремий ящик, до якого ті матеріяли й складав. Були між ними і деякі цінні друки до Шевченкіани*»[45].

З думкою про музей відійшов з життя визначний вчений, політик та громадський діяч, який видав Музеєві визвольної боротьби України двадцять років надзвичайно інтенсивної і плідної праці.

На щастя, виплекане ним дитя не пропало. Фонди МВБУ збереглися. Переважна більшість із них знаходиться в Україні. Правда, потрапили вони туди не так, як уявляв собі Д. Антонович, та все ж таки служать і будуть служити самостійній, вільній, незалежній і суверенній Українській державі, за яку ціле життя боровся Д. Антонович.

[1] Її перелік див.: *Міяковський В.* Дмитро Антонович. УВАН. Серія «Українські вчені». — Вінніпег, 1967. Див. теж: *Наріжний С.* Професор Д. В. Антонович // *Muzeum osvobozeneckého boje Ukrajiny v Praze* (1925–1948): *k 80. výročí založení. Petišková Dagmar (ed). — Praha*, 2006. — С. 277–282 (з архіву Наталії Наріжної-Жуківської, Турнер, Австралія).

[2] У фонді «Український музей», що зберігається у Державному центральному архіві Чеської республіки у Празі, є непідписаний двосторінковий машинопис статті «*Дмитро Антонович — директор Музею визвольної боротьби України*» (1935 року) [*Státní ústřední archiv v Praze. — Fond Ukrajinské muzeum v Praze*. (Державний центральний архів у Празі. — Фонд «Український музей» (у Празі); далі: ДЦА. — УМ.) — *Karton* (папка) 28, *inv. č.* 648]. На думку О. Пеленської, її автором, ймовірно, був С. Наріжний (*Пеленська О.* Український портрет на тлі Праги. — Прага, 2005. — С. 40). Чи була ця стаття опублікована, мені не вдалось встановити. У своїй книзі «*Музей визвольної боротьби України та доля його фондів*» я основний наголос поставив на заслугах у збереженні фондів Музею його другого директора Симона Наріжного (1898–1983). Постать Д. Антоновича там опинилася «на задньому плані». У даній статті я хотів хоча би частково надолужити цю прогалину.

[3] ДЦА. — УМ. — П. 1. — Ч. 4.

[4] Батьком Д. Антоновича був український історик, археолог, археограф, етнограф, нумізмат та громадський діяч Володимир Антонович (1838–1908); матір'ю — Катерина Антонович-Мельник (1859–1942) — історик, археолог, перекладач та громадський діяч.

[5] У Д. Антоновича була дочка Марина, за професією учителька (вийшла заміж за Ярослава Рудницького), та два сини: історик Михайло (1910–1954), що загинув у таборі ҐУЛАҐу на Колимі, та Марко (1916–2005) — історик, публіцист та громадський діяч. Визначним живописцем, графіком та художнім педагогом була і дружина Д. Антоновича Катерина (1884–1975), учениця М. Бойчука та М. Кричевського, мати трьох вищеназваних дітей. У Державному центральному архіві у Празі зберігається сімейне листування Антоновичів, яке свідчить про їх надзвичайну сімейну злагоду (ДЦА. — УМ. — П. 28. — Ч. 653).

[6] *Біднов В.* Дмитро Антонович // Літературно-науковий вісник. — 1927. — Ч. 11; *Антонович Дмитро.* Спогади // Нові дні. — 1955–1956. — Ч. 71–72; Автобіографія Дмитра Антоновича // Сучасність. — Мюнхен, 1961. — Ч. 1; *Короткий В.* Антонович Дмитро Васильович // Енциклопедія сучасної України. — К., 2001. — Т. 1. — С. 581–582; *Наріжний С.* Професор Д. В. Антонович // *Muzeum osvobozeneckého boje Ukrajiny. — Praha*, 2006. — S. 277–282.

[7] Про історію МВБ України див.: *Бирич Я. (Наріжний Симон).* Сторінка з чесько-українських взаємин: Український музей в Празі. — Вінніпег, 1949; *Наріжний С.* Як рятували Музей ВБУ. — Цюріх, 1959; *Petiškov D. (ed). Muzeum osvobozeneckého boje Ukrajiny. K* 80. *výročí založení. Sborník příspěvků z konference (Praha,* 12.–14. *října* 2005). — *Praha,* 2006; *Mušinka M. Muzeum osvobozeneckého boje Ukrajiny v Praze* (1921–1948). *Dějiny a současné rozmístění jeho fondů* // Там само. — С. 25–51; *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України в Празі та доля його фондів. (1-е вид.: Мельбурн,

1996; 2-е вид.: К., 2005; 3-е вид. (українською й чеською мовами): Прага, 2005).

[8] ДЦА. — УМ. — Ч. 4. — П. 1, (прот. ч. 1, ч. 1–2).

[9] Вісті МВБУ, ч. 1. — 1925. — С. 1.

[10] ДЦА. — УМ. — Прот. ч. 21 (18. 11. 1926).

[11] Там само.

[12] Там само. — С. 3–4.

[13] Там само. — С. 3.

[14] Там само. — Ч. 4. — С. 14.

[15] Там само. — Прот. ч. 19 (25.3.1926).

[16] Таку вимогу Міністерство закордонних справ ЧСР поставило і перед Російським закордонним історичним архівом, який дирекція у 1928 р. «подарувала» МВС Чехословаччини, а воно, у свою чергу, в червні 1945 р. «подарувало» його Академії наук СРСР (*Кенеді Ґрімстед П.* Празькі архіви у Києві та Москві. — К., 2005. — С. 15–18). У 1945 р. Міністерство закордонних справ ЧСР, за участі високопосадовців урядів, наукових установ та засобів масової інформації Чехословаччини та України, подарувало Академії наук УРСР матеріали свого *Українського історичного кабінету*, заснованого у 1928 р. У пресі з'явилася вістка, що це були матеріали *Українського історичного музею*, відомим громадськості, зокрема українській еміграції, як МВБУ. Ця помилка (заміна терміна «кабінет» на «музей») призвела до неймовірного збентеження у колах української еміграції (*Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України і доля його фондів. — С. 104–105).

[17] Вісті МВБУ. — Червень, 1930. — Ч. 3. — С. 2.

[18] ДЦА. — УМ. — П. 1. — Ч. 4, прот. ч. 58 (27.6.1932). — С. 92.

[19] Там само. — Прот. ч. 62 (17. 11. 1932). — С. 96.

[20] Зміна назви *МВБУ* на *Український музей* (під якою музей існував від 1945 до його ліквідації у 1948 р.) ніколи не була офіційно підтверджена чехословацькою владою.

[21] ДЦА. — УМ, прот. ч. 66 (7.6.1933).

[22] Там само. — Прот. ч. 67 (16.6.1933).

[23] Там само.

[24] Там само. — Прот. ч. 88 (24.5.1935). — С. 150.

[25] Там само. — С. 152.

[26] Там само. — Прот. ч. 89 (13.7.1935).

[27] Вісті МВБУ. — Жовтень, 1935. — Ч. 9. — С. 8.

[28] Там само. — С. 9.

[29] У постанові засідання управи Товариства МВБУ від 10 лютого 1936 р. заснування Шевченківського відділу мотивовано таким чином: *«Уся наша новітня визвольна боротьба починається ним* (Шевченком. — *М. М.*). *Вона вийшла з його постійної творчості. Він був перший* (підкреслення Д. А. — *М. М.*), *що зовсім свідомо поставив українському народові як головну ціль перед очі визволення України з московської неволі, а в своїй боротьбі за визволення його поетична творчість грала дуже велику, провідну ролю»* (Там само. — Квітень, 1935. — ч. 8,. — С. 20).

[30] Там само. — С. 2–4.

[31] *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України і доля його фондів. — С. 32–33.

[32] ДЦА. — УМ. — Прот. ч. 151, лист 59. (У другій книзі «Протоколів» сторінки не зазначені).

[33] Там само. — Лист 60.

[34] *Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України і доля його фондів. — С. 41–42.

[35] ДЦА. — УМ. — Прот. ч. 174, лист 89.

[36] *Наріжний С.* Як рятували МВБ. — С. 36.

[37] Там само. — С. 42.

[38] Про це розповів мені Володимир Кубійович під час мого перебування у Парижі у 1981 р.

[39] *Наріжний С.* Як рятували МВБУ. — С. 51–160.

[40] У березні 1948 р. основну частину матеріалів, що знаходилися у Клементинумі, на шістьох вантажних машинах марки «Tatra« було вивезено у Радянський Союз. Решту (понад десять тон) було вивезено туди у 1958 та 1983 рр. (*Мушинка М.* Музей визвольної боротьби України і доля його фондів. — с. 103–105). У ДЦА в Празі залишилося приблизно два центнери матеріалів МВБУ, з яких у 1972 р. було створено фонд «Український музей» — 14 м. (*Махаткова Р.* Український музей в Празі (1059) 1925–1948. Опис фонду. — Київ; Прага, 1996). В На горищі Клементинума нещодавно було виявлено кілька коробок матеріалів МВБУ. З них у Слов'янській бібліотеці було створено спеціальний фонд «Український музей», який охоплює 2191 одиницю збереження у 23 х папках (*Ukrajinské muzeum: archivní materiály Slovanské knihovny v Praze. Zpracovali Naděžda Matějková a Milan Skála, rkp. 23 s.*). Дальші матеріали МВБУ (у яких є й фонд Д. Антоновича) нещодавно О. Пеленська виявила у філії Німбурського музею в Лисій-над-Лабою (усна інформація О. Пеленської).

[41] *Міяковський В. — Лошина О., Іванівська Т.* Музей-архів ім. Дмитра Антоновича (1945–1965). — Нью-Йорк, 1967.

[42] Керівник Українського хору у Празі Платоніда Росиневич-Щуровська тексти цих пісень із нотами поклала у його домовину. (*Наріжний С.* Професор Д. В. Антонович. — С. 277–278.)

[43] *Наріжний С.* Проф. Д. В. Антонович. — С. 277.

[44] У 2005 р. туди з Канади було перевезено й поховано урну із прахом сина Д. Антоновича Марка.

[45] *Наріжний С.* Як рятували МВБУ. — С. 39–40.

This article dwells on the eminent ukrainian scientific man, historian of ukrainian culture and public figure Dmytro Antonovich. His role in the activity of Ukrainian Museum of the Liberation Movement is discovered in this article.

ЗМІСТ ЖУРНАЛУ «НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ» ЗА 2007 РІК

Ювілеї та пам'ятні дати

Зарубіжна етнологія

Розвідки і матеріали

Сторінка молодого дослідника

ВИМОГИ ВИДАВНИЧОГО ВІДДІЛУ ІМФЕ ІМ. М. Т. РИЛЬСЬКОГО ДО ОФОРМЛЕННЯ АВТОРАМИ РУКОПИСІВ

1. Матеріали подаються в роздрукован. та електорнному вигляді (на CD або дискеті).
2. Текстова частина рукопису подається у програмі Microsoft Word (doc), 14 кеглем, у півтора інтервала, відступ лівого поля — 3,5 см, відступ правого поля — 2 см, шрифт — Times New Roman.
3. Автор (прізвище, ім'я, по-батькові повністю) вказується на початку тексту перед назвою роботи.
4. Відомості про автора (місто, звання, посада, місце роботи, основні статті, поштова адреса, телефон, електронна адреса тощо) подаються додатково.
5. Примітки (цитована література) подаються верхнім індексом арабськими цифрами (напр. 1); мусять бути прикінцевими (після тексту).

Необхідні додатки (після приміток):

6. Бібліографія: кожна позиція подається так, як зазначено у вихідних даних видання (на звороті титула або на останній сторінці біля анотації). Зразки:
   Тимошик М. Книга для автора, редактора, видавця: Практичний посібник. — 2-ге вид., стереотипне. — К., 2006. (Серія "Бібліотека видавця, редактора, автора").
   Васильєв М. Міфологічний аспект прози Миколи Гоголя // Наука і культура. — 1997. — № 2. — С. 15–25.
   Вступ до літературознавства: Посібник для вищих навчальних закладів / За ред. Г. А. Ванслова. — К., 1965.
   Увага! Прізвище, ініціал — курсивом; якщо журнали або збірники повторюються, лише на початку подаються повністю, а далі скорочено або абревіатура (наприклад, Народна творчість та етнологія (далі — НТЕ); НТЕ); обов'язково вказується кількість сторінок, видавництво, якщо стаття з журналу (збірника) — вказуються сторінки (напр., С. 15–25).
7. Після бібліографії — список прізвищ, що згадуються у тексті, імена — повністю.
8. Після списку прізвищ — словник термінів (якщо праця колективна, колектив авторів визначає єдиний словник термінів).
9. Після словника термінів — список скорочень, абревіатури (кожен з авторів подає свій).
10. Ілюстративний матеріал:
   - Якщо подається на сканування, мають бути закладки в книгах (інших джерелах) із вказівкою, яку саме ілюстрацію сканувати;
   - Якщо вже зіскановано: подаються на електоронному носії назви файлів, які повинні містити номери, відповідні номерам ілюстрацій у тексті (сканування 600 *dpi*); файл, крім номера, повинен мати в назві початкові літери прізвища автора (латинкою); у випадку 2-х і більше статтей одного автора в книзі назви файлів до кожної статті позначаються відповідними додатковими позначками, напр.: XII, *dekor, ist* тощо. Про всі деталі інформується редактор.
11. До ілюстрацій подається список із переліком підтекстівок із зазначенням назви, що відповідає зіскановданому варіанту; звідки (з якого джерела) взята ілюстрація. Бажано вказувати місце в рукописі, де варто було б розмістити зображення. Зразок:
   deregus01.tif (*deregus01.jpg*). — М. Дерегус. Запорожець. Полотно, олія. 1967 р. — С. 12. — М. Дерегус. Альбом. — К., 1973. — до ст. 12, абзац «В козацькі часи...»

Рукописи приймаються лише в разі дотримання всіх вимог, в усіх інших випадках повертаються авторам на доопрацювання!!!